A 624 731
UNIVERSITY OF ILLINOIS
LIBRARY

Withdrawn

Thesis

Stanford Libraries

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MŒLLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

VIERTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

Georg Samuel A. M.

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

Digitized by Google

Phil 97.2

1869, May 26.
Gift of
Rev. Edward James Young,
of Cambridge.
(H. C. 1848.)

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

IV. BD. I. ABTHEIL.

Digitized by Google

Digitized by Google

Liberalität

der Denkungsart, *liberalitas moralis*, *liberalité morale*. Das Princip der Unabhängigkeit von allem andern, aufser von dem Gefetz (T. 92.). Wer diefen Grundfatz nicht hat, d. h. nicht darnach handelt, der hängt vom Sinnengenufs ab, folglich ift auch fein Wohlgefallen an Gegenftänden der Sinne nicht frei, fondern abhängig von dem, was feinen Sinnen angenehm ift. Bei diefer Abhängigkeit aber ift keine unmittelbare Luft am Schönen der Natur möglich (U. 116.).

Diefe Liberalität der Denkungsart kann nun auf befondere Fälle angewendet werden; fo ift z. B. die Anwendung derfelben auf den Gebrauch der Glücksgüter zum Wohl Anderer, die Freigebigkeit (*liberalitas fumtuofa*). Wenn man nehmlich weder vom Genufs der Glücksgüter felbft, noch ihres Befitzes abhängt, fondern den Grundfatz hat, immer zu thun, was das Gefetz fordert, fo wird man auch den Grundfatz haben und befolgen, feine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, und das heifst Freigebigkeit. Der Grundfatz, feine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, ift nicht

darum ein moralisches Gesetz, weil wir selbst Nutzen davon haben, sondern weil wir unmöglich wollen können, dass die Maxime: seine Glücksgüter nie zum Wohl Anderer zu gebrauchen, allgemeines Gesetz sei. Denn es kann wohl kommen, dass der Mensch es bedarf, von Andern durch die Glücksgüter derselben unterstützt zu werden, und sein Wohl dadurch befördern zu lassen. Dann würde er dies gewiss, vermöge der Beschaffenheit seiner Natur, welche Befriedigung der Bedürfnisse fordert, wollen. Und so würde sein Wille mit sich selbst im Widerspruch seyn, wenn er bald jene Maxime der Illiberalität zum allgemeinen Gesetz erheben, bald wieder die Liberalität Andrer wollte. Wegen dieses Widerspruchs nun, der in dem Willen des Menschen seyn würde, aber nicht wegen der Maxime des Eigennutzes, ist es unmöglich, das Gegentheil der Freigebigkeit als allgemeines Gesetz zu wollen, folglich kann nur die Freigebigkeit der Grundsatz des Tugendhaften seyn. Wer also um eines unerlaubten Zwecks willen giebt, ist nicht freigebig, denn er ist abhängig von irgend einem sinnlichen Antriebe, und nicht allein vom Gesetz. So ist derjenige nicht freigebig (er ist nicht frei bei seinem Geben), der sich die Liebe eines Mädchens durch Geschenke zu erwerben sucht, damit dasselbe sich desto leichter seinen, des Schenkenden, Lüsten hingebe (*Wolfii Ethica.* P. V. §. 382.) Wer giebt, um sich dadurch einen Namen zu machen, ist ehrgeizig und ruhmsüchtig, aber nicht freigebig, er hängt von der Leidenschaft der Ehrsucht ab (*Wolf.* l. c. §. 383. 384.). Wer gern durch Glücksgüter Andrer Wohl befördern möchte und würde, aber keine besitzt, ist doch freigebig der Denkungsart nach, denn sein Wille ist nicht abhängig, sondern nur seine Macht (*Wolf.* l. c. §. 385.). Wie freigebig ein Jeder sei, kann Niemand gehörig schätzen, als der Geber selbst, weil nur er allein weiss, ob und wie weit er frei von je-

der andern Abhängigkeit, als der vom Gesetz, gebe (*Wolf.* l. c. §. 386.). Wer freigebig ist, der wartet nicht erst die Bitten derer um Hülfe ab, deren Wohl er durch seine Glücksgüter befördern kann; denn nicht erst diese Bitten, sondern das Bedürfniss, fordern die Anwendung des Grundsatzes der Freigebigkeit (*Wolf.* l. c. §. 387.). Ich habe hier nach Wolf den Grundsatz der Freigebigkeit weiter entwickelt, und die Stellen aus Wolfs Ethik angeführt, um darauf aufmerksam zu machen, wie nach dem Formalprincip der kritischen Philosophie ein Tugendprincip auszuführen ist, und um Veranlassung zu geben, Wolfs Ausführung und Beweise damit zu vergleichen. Diese Vergleichung hier selbst anzustellen, verstattet der Raum nicht.

Der Liberalität der Denkungsart ist die Kargheit gerade entgegen gesetzt, d. i. die sclavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, so dass man von ihnen abhängt, oder ihrer nicht Herr ist. Sie ist nicht blos eine Verletzung der Pflicht gegen Andere, in welchem Fall sie blos der Freigebigkeit entgegen gesetzt wäre, sondern der Pflicht gegen sich selbst (T. 92.).

Kants Critik der Urtheilskr. §. 29. Allgem. Anm. S. 116.
Dess. Metaph. Anf. der Tugendl. §. 10. Cas. Frag. S. 92.

Liebe,

amor, amour. Im eigentlichen Sinne des Worts ist Liebe die Lust an der Vollkommenheit eines lebendigen Wesens (T. 118). So hat man Liebe zu einem Menschen, Pferde, Hunde, einer Katze u. s. w. (P. 135.). Diese Liebe kann man zum Unterschiede von einer andern

Digitized by Google

uneigentlich ſo genannten Liebe, die pathologiſche nennen, d. i. diejenige, die auf ſinnlichen Antrieben beruht. Sie kann Neigung und Leidenſchaft werden. Sie iſt eigentlich das Wohlgefallen, welches die Vollkommenheit eines Weſens in uns hervorbringt, und kann daher auch die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*) genannt werden. Dieſe Liebe beruhet theils auf der Empfindung der Vollkommenheit des Andern durch den Sinn, theils auf dem Gefühl, das mit dieſer Empfindung in uns verknüpft iſt, und iſt eine ſinnliche Theilnehmung an dem geliebten Gegenſtande (G. 13.). Folglich kann auch nur ein ſinnlicher Gegenſtand Liebe erwecken und der geliebte Gegenſtand uns nur mittelbar um ſeinet willen intereſſiren, unmittelbar aber intereſſirt uns derſelbe um unſres, mit der Empfindung dieſes Gegenſtandes verknüpften Gefühls willen. Alſo heiſst lieben nichts anders, als etwas als ſeinen eigenen Vortheil günſtig anſehen (G. 14.). Ich kann alſo nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich ſoll, d. i. ich kann nicht zur Liebe moraliſch genöthigt, die Liebe kann nicht geboten werden. Eine Pflicht, die uns Liebe geböte, iſt alſo ein Unding (T. 39.) Weil nun dieſe Liebe ein Gefühl iſt, ſo kann man ſie auch die äſthetiſche Liebe nennen (T. 118.).

2. Im eigentlichen Sinne des Worts iſt Liebe die Maxime (Handlungsregel), einem Menſchen wohlzuwollen und ſein Wohl zu befördern, oder auch die Zwecke eines Weſens zu den ſeinigen zu machen. So liebt man den Nächſten, d. i. denjenigen, für deſſen Wohl man wirkſam ſeyn kann, wenn man ihm wohl will und ſein Wohl befördert; ſo liebt man Gott, wenn man ſeine Zwecke (die Moralität und Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen) zu den ſeinigen macht, oder alle ſeine eigenen Zwecke in jene Zwecke Gottes gänzlich und

frei ergiebt (P. 147.). Dieſe Liebe kann man, zum Unterſchiede von der eigentlichen Liebe (in 1.), die praktiſche (von der freien Willkühr abhängende) nennen. Das Wohlwollen, als ein Thun, welches nichts anders iſt, als die Maxime, des Andern Zwecke zu den ſeinigen zu machen, kann einem Pflichtgeſetz unterworfen werden. Ein ſolches uneigennütziges (nicht aus Gefühl entſpringendes) Wohlwollen gegen Menſchen aus Pflicht heiſst eben die praktiſche Liebe, oder auch die Liebe des Wohlwollens (*amor benevolentiae*). Dieſe Liebe beruhet auf dem Willen, und iſt die ſittliche Theilnehmung an dem Zuſtande des Andern durch werkthätige Geſinnung, oder, wenn ich nichts für ihn thun kann, doch durch die Beförderung ſeiner Zwecke, geſetzt, daſs dieſe auch auf die Sittlichkeit und Wohlfahrt Anderer gehen, wie dies bei Gott der Fall iſt. Es giebt nur zweierlei Weſen, zu welchen wir dieſe praktiſche Liebe haben können, weil uns keine andern vernünftigen Weſen, als dieſe, bekannt ſind, nehmlich das ſinnlich-vernünftige Weſen oder der Menſch, welcher unſer Nächſter heiſst, wenn er in dem Verhältniſs zu uns ſteht, daſs wir ihm dieſe praktiſche Liebe durch Handlungen erweiſen können, und das überſinnlich-vernünftige Weſen oder der Welturheber, welcher, zugleich als Geſetzgeber unſerer Pflichten gedacht, Gott heiſst, und deſſen Willen zu dem unſrigen zu machen, eben ihn praktiſch lieben genannt wird. So lieben, heiſst ſeinen Vortheil der Pflicht nachſetzen, und von einer ſolchen Liebe allein kann man ſagen, ſie ſei Pflicht (T. 39.). Denn ſo kann ich lieben, wenn ich will, und es wollen, weil ich ſoll, d. i. es giebt eine moraliſche Nöthigung zu einer ſolchen Liebe, und es iſt ein Gebot: du ſollſt lieben Gott und deinen Nächſten. Dies kann alſo nicht bedeuten, du ſollſt unmittelbar (zuerſt ſinnlich) lieben, und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohlthun und mo-

raliſch gut handeln, ſondern: thue deinem Nebenmenſchen wohl und mache Gottes Willen zu dem deinigen, oder handle moraliſch gut, und dieſes Wohlthun wird Menſchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun) und Gottesliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Rechtthun) in dir bewirken (T. 40. f.). Die Liebe des Wohlgefallens würde alſo allein direct (unmittelbar) ſeyn. Zu dieſer aber (als einem unmittelbar mit der Vorſtellung des Daſeyns eines Gegenſtandes verbundenen Gefühl der Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. eine moraliſche Nöthigung zur Luſt, oder aus Zwang lieben, iſt ein Widerſpruch (T. 41.). S. Achtung, 12. und Menſchenliebe.

Kants Met. Anf. der Tugendlehre. Einl. XII. c. S. 39. ff.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten, I. Abſchn. S. 13. f.

Limitation,

Beſchränkung, Begrenzung, Einſchränkung, *limitatio*, *limitation*. Eine der drei Kategorien der Qualität (C. 106.). Sie iſt Realität mit Negation verbunden (C. 111.). Ein jedes Ding in der Sinnenwelt iſt beſchränkt oder limitirt, d. h. die Realitäten, die es hat, haben ſtets einen Grad, über dem gröſsere und unter dem kleinere ins Unendliche gedacht werden können. So hat z. B. die Luft eine ſolche Dichtigkeit, daſs ſie dichter oder auch dünner ſeyn könnte, ihre Dichtigkeit iſt weder unendlich groſs, ſo daſs keine andere darüber gehen könnte, noch unendlich klein, ſo daſs ſie als Nichts (die Luft als gar nicht dicht) zu betrachten wäre. Das heiſst nun, die Dichtigkeit der Luft iſt immer beſchränkt. Dieſe Qualität kömmt auch, zwar nicht der Grö-

ſse überhaupt, aber doch jeder empiriſchen Gröſse zu, und man kann ſagen, jede empiriſche Gröſse, ſowohl die intenſive (die Gröſse der Empfindung), als die extenſive (die Gröſse der Anſchauung) iſt beſchränkt (limitirt), d. h. ihre Continuität hat ein Ende, ſie reicht nicht weiter. Die Limitation der extenſiven Gröſse iſt alſo eigentlich die Verneinung der Continuität der Erfüllung des Raums oder der Zeit. Die Continuität in der Erfüllung des Raumes und der Zeit iſt hier das, was verneint wird; und folglich die Limitation der Gröſse ſtets die Limitation ihrer Continuität. Aber auch die intenſive Gröſse wird, durch den Begriff der Limitation, in Anſehung der Continuität der Empfindung beſchränkt gedacht. Denn die Beſchränkung eines Tons auf einen gewiſſen Grad, heiſst, es iſt nicht möglich, die Continuität im Stufengange der Grade weiter fortzuſetzen, ob ſichs wohl denken läſst.

2. Kant leitet alle Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes von den logiſchen Urtheilen ab, weil er auf dieſe Art ſie alle vollſtändig und ſyſtematiſch aufſtellen und ihre Anzahl beſtimmen konnte. Dieſes thut er folglich auch mit dieſem Begriff der Limitation. Schwab (Preisſchrift, S. 130.) macht aber Kant den Vorwurf, daſs dieſe Ableitung hier und da ſehr gezwungen ſei. Zum Beweis führt er eben dieſe Kategorie der Limitation an, und meint, daſs gewiſs kein Metaphyſiker die Ableitung derſelben von den unendlichen Urtheilen würde geahndet haben. Das kann wohl ſeyn, aber daraus folgt nicht, daſs dieſe Ableitung ſehr gezwungen ſei. Denn wir wollen uns gleich überzeugen, daſs das unendliche Urtheil allein durch den Act des Verſtandes, den wir in dem Begriff der Beſchränkung oder Limitation denken, möglich iſt; und dies heiſst doch den Begriff der Li-

Digitized by Google

mitation von den unendlichen Urtheilen ableiten. Was unter unendlichen Urtheilen zu verſtehen ſei, findet man im Art. Function, 10. Ich ſetze alſo hier voraus, daſs man dies geleſen und durchdacht habe. Wenn man nun auch noch das dazu nimmt, was im Art. Function, 8 und 9. zu finden iſt, ſo wird man zugeben, daſs ein Urtheil, ſeiner Qualität nach, ausſage: ob ein Begriff, z. B. Menſch, unter der Sphäre eines andern Begriffs, z. B. ſterblich, gedacht werde Jeder Begriff hat nehmlich eine Sphäre oder einen Umfang, d. h. es giebt eine Menge Begriffe, deren Merkmal er iſt. So iſt der Begriff ſterblich ein Merkmal der Begriffe Menſch, Vogel, Fiſch, vierfüſsiges Thier u. ſ. w.; denn die Gegenſtände dieſer Begriffe ſind alle ſterblich, und ſie, folglich auch der Begriff von ihnen, gehören daher auch zu der Sphäre des Begriffs ſterblich. Hingegen gehöret Gott, menſchlicher Geiſt, u. ſ. w. nicht zu der Sphäre dieſes Begriffs. Urtheile, welche ausdrücken, daſs ein Begriff zu der Sphäre des andern Begriffs gehöre, heiſsen bejahende Urtheile; welche ausſagen, daſs ſie nicht darunter gehören, heiſsen verneinende. Beide Arten der Urtheile ſetzen alſo entweder einen Begriff in die Sphäre des andern, oder ſchlieſsen ihn davon aus, ohne im geringſten die Beſchränkung der Sphäre zu bezeichnen. Aber nicht ſo das unendliche Urtheil. Dieſes, z. B. die Seele iſt unſterblich, ſetzt zwar, wie das bejahende Urtheil, das Subject, z. B. Seele, unter die Sphäre des Prädicats, z. B. unſterblich. Allein wie iſt dieſe Sphäre beſchaffen? Der Begriff im Prädicat, z. B. unſterblich, enthält eine Negation oder Verneinung, und drückt eigentlich nicht eine wirkliche Sphäre, ſondern die unbegrenzte Region aus, welche auſſerhalb der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Verneinung angehängt iſt. Wenn ich alſo ſage: die Seele iſt unſterblich, ſo ſetze ich damit die Seele

in die Region derjenigen lebenden Weſen, von denen diejenigen, welche nur eine Zeit lang leben und dann ſterben, abgegrenzt ſind. Im unendlichen Urtheil wird alſo ein Begriff zwar unter eine Sphäre gebracht, wie im bejahenden, aber dieſe Sphäre verdient dieſen Namen nur im uneigentlichen Sinne des Worts. Sie iſt die unendliche Menge der Dinge, welche übrig bleiben, wenn wir die Sphäre des Begriffs, dem die Negation angehängt iſt, von der grenzenloſen Menge aller Dinge abgrenzen. Es geſchehen hier alſo drei Acte:

a. das Setzen in eine (ſcheinbare) Sphäre, oder das Bejahen;

b. das Setzen, nicht in die Sphäre eines Begriffs, ſondern in die (ſcheinbare) Sphäre, die auſſer der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Negation angehängt iſt, oder das Verneinen;

c. das Beſtimmen dieſer ſcheinbaren Sphäre bloſs dadurch, daſs die Dinge, wozu das Subject gezählt wird, als auſserhalb der Sphäre des Begriffs, welchem die Negation angehängt iſt, gedacht werden. Dieſer letzte Act iſt eigentlich der Act des Verſtandes in dieſer Art von Urtheilen, und iſt nichts weiter, als die Vorſtellung von der Begrænzung der Sphäre eines Begriffs durch andre Dinge, die nicht zu ihm gehören. Es giebt, ſagt z. B. unſer Urtheil, nicht bloſs Sterbliche, ſondern das Feld der Sterblichen reicht nur bis an gewiſſe Grenzen (Stellen der Schranken, oder des Anfangs der Verneinungen, ſ. *Gröſse*, 16.), über welche hinaus es *andere Dinge giebt*, die nicht zu dieſem Felde gehören, und die daſſelbe begrenzen, und zu dieſen Dingen gehört die Seele. Das Begrenzen, Limitiren, einer Sphäre durch andre Dinge, die nicht zu derſelben gehören, iſt alſo der Hauptact in den unendlichen

Digitized by

Urtheilen. So wie alſo das Bejahen einen Begriff realiſirt, indem dadurch ausgeſagt wird, daſs er nicht leer, ſondern etwas unter ihm enthalten ſei, daſs er eine Sphäre habe, der er zukomme; ſo wie das Verneinen bloſs ausſchlieſst von der Sphäre eines Begriffs: ſo begrenzt das unendliche Urtheil die Sphäre eines Begriffs. Dieſe Begrenzung oder Beſchränkung eines Begriffs iſt alſo ein poſitiver Act des Verſtandes, es wird dadurch wirklich etwas beſtimmt, nehmlich eine Grenze. Grenzen ſind alſo poſitive Begriffe, poſitive Merkmale von beſchränkten Gegenſtänden, nehmlich den Stellen, wo ſie aufhören, wo das Gegentheil von ihnen anhebt, d. i. des Anfangs der Verneinung derſelben (L. 160. f.).

3. Es würde uns alſo in der That die Function unendliche Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unſer Verſtand nicht die Anlage hätte, zu begrenzen oder zu limitiren, und dadurch auch die Sphäre eines Begriffs durch andre Begriffe begrenzt zu denken, und ſich z. B. auſſer dem Sterblichen auch die Einſchränkung der Sphäre alles Sterblichen vorzuſtellen, welche Begrenzung eben in dem Unſterblichen gedacht wird. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Einſchränkung oder Limitation, welcher der Gedanke von dieſem Act iſt, und ſo wäre auch die Vorſtellung des Unſterblichen und damit das unendliche Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloſs von dem Urſprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Limitation geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes

Begriffs real ſeyn, d. h. ſoll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, ſondern von Dingen und ihren Realitäten gebraucht werden: ſo bedarf er eines transſcendentalen Schemas, dies iſt aber eben die Vorſtellung, daſs es ſowohl über und unter einem Grad der Empfindung in der Zeit und im Raum immer gröſsere und kleinere Grade ins Unendliche giebt, die ihn eben begrenzen, als auch in der Anſchauung in Raum und Zeit einen immer gröſsern oder kleinern Raum ins Unendliche, auf den die empiriſche Anſchauung im Raum, die Erfüllung deſſelben auch in der Ausdehnung in Raum und Zeit, ausgedehnt oder eingeſchränkt werden kann. Dieſe Vorſtellung iſt die Limitation in der Erſcheinung (*limitatio phaenomenon*). Sie iſt die Begrenzung eines Dinges, nicht, wie die logiſche Limitation, oder die reine Kategorie, wenn man von allem Sinnlichen abſtrahirt, wodurch dann keine Realgrenze denkbar iſt, die bloſse Begrenzung der Sphäre eines Begriffs. Die Kategorie iſt alſo: Begrenzung oder Limitation, und jeder Gegenſtand muſs von uns als begrenzt gedacht werden. Die Limitation iſt nun entweder die der Sphäre des Begriffs, und heiſst die logiſche, oder die eines ſinnlichen Dinges, und heiſst die phyſiſche im Gegenſatz gegen die metaphyſiſche, welche die Kategorie oder der reine Begriff ſelbſt iſt. Zu der letztern gehört ein Schema, oder eine Vorſtellung *a priori*, die von der einen Seite, als *a priori*, mit dem Verſtande, von der andern als Bedingung jeder ſinnlichen Vorſtellung mit der Sinnlichkeit gleichartig iſt. Dies iſt die Zeit- oder Raumes-Begrenzung oder auch die *Begrenzung durch die Grade der Empfindung in der Zeit und* im Raum (C. 211. 281).

Kants Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 10. S.

Digitized by Google

106. — §. 11. S. 111. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211.

Deſſ. Logik. §. 22. S. 160. f.

Locke.

Johann Locke wurde im Jahr 1632 zu Wrington, 8 engliſche Meilen von Briſtol, gebohren. Er ſtudirte zu London und Oxford die peripatetiſche und Carteſianiſche Philoſophie und die Medicin, welche letztere er auch im Hauſe des Lord Ashley, nachdem er als Secretär eines engliſchen Geſandten 1664 eine Reiſe nach Deutſchland, und 1668 mit einer gräflichen Familie eine Reiſe nach Frankreich gethan hatte, practicirte, und dabei die Geſchäfte dieſes Hauſes verwaltete. Im Jahr 1688 reiſete er mit Lord Ashley nach Holland, und lebte daſelbſt mit Clericus, Limborch und andern Gelehrten im freundſchaftlichen Umgange. Er bekam 1689 eine Stelle bei der Appellations-Commiſſion in London, und wurde 1695 zum Commiſſarius des Handels in den Colonien ernannt. Dieſe Stelle legte er 1700 nieder, und ſtarb den 28. October 1704. Er war ein denkender Kopf und ein ſehr gelehrter und arbeitſamer Mann. Seine ſämmtlichen Werke ſind 1714 zu London in 3 Bänden in Folio in engliſcher Sprache zuſammengedruckt worden; ſein Leben aber hat Clericus in der *Bibliotheque' choiſie* beſchrieben. Von ſeinen Schriften iſt uns hier nur merkwürdig:

Eſſay upon human underſtanding, welche ins Franzöliſche überſetzt worden, unter dem Titel:

Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain, ou l'on montre, quelle eſt l'étendue de nos connoiſſances certaines, et la manière, dont nous y

parvenons, traduit de l'Anglois par M. Coſte. 3. *edit. à Amſterdam* 1735. 4.

2. Kants Urtheil über Lockes Ableitung der Kategorien von der Erfahrung, und deſſelben Inconſequenz dabei, findet man im Art. Kategorie, 31. f.

3. Locke war in der Noogonie oder Theorie von der Erzeugung der Begriffe der Antipode von Leibnitz. Dieſer errichtete ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich; Locke ſchuf ſich eine bloſs ſinnliche Welt, oder glaubte durch die Verſtandesbegriffe die Beſchaffenheit einer auch auſser den Sinnen befindlichen Welt zu erkennen, indem er alle Begriffe von den äuſsern ſinnlichen Gegenſtänden, vermittelſt der Senſationen (ſinnlichen Eindrücke), oder von den ſich darauf gründenden Operationen der Seele, vermittelſt der Reflexion (des Nachdenkens) über dieſe, ableitete. Die Sinnlichkeit war bei Leibnitz nur eine verworrene Vorſtellungsart, und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen; bei Locke iſt ſie der Grund aller Vorſtellungen und ein vorzüglicher Quell derſelben. Erſcheinung war bei Leibnitz die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkenntniſs durch den Verſtand, der logiſchen Form (Deutlichkeit) nach, unterſchieden, da nehmlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewiſſe Vermiſchung von Nebenvorſtellungen *in den* Begriff des Dinges zieht, die der Verſtand davon abzuſondern weiſs. Bei Locke ſind die Begriffe die Vorſtellungen des Dinges an ſich ſelbſt, ſo wie uns die Sinne dieſe Vorſtellungen liefern, und es kann keine andern Begriffe geben, als ſolche,

Digitized by

welche durch die Senſation, und durch die Reflexion über die Operationen der Seele, welche die Senſationen zum Gegenſtande haben, entſtehen. Wenn aber dieſe Begriffe dunkel ſind, ſo liegt dies an der Grobheit der Organe und an der Schwäche der Eindrücke und des Gedächtniſſes. Hiervon iſt die Undeutlichkeit der Begriffe zu unterſcheiden, welche daraus entſpringt, daſs ein zuſammengeſetzter Begriff aus zu wenig einfachen, oder aus zu ſehr unter einander gemengten, oder aus zu unſichern und unbeſtimmten Begriffen beſteht. Mit einem Wort, Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, Locke ſenſificirte die reinen Verſtandesbegriffe, und gab ſie für nichts, als abgeſonderte, durch die Reflexion entſprungene, Begriffe aus. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Leibnitzens, Locke's und Kants Noogonie beſteht alſo darin:

a. Leibnitz hielt den Verſtand für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, die Sinnlichkeit aber für die Quelle der Verwirrung dieſer Vorſtellungen;

b. Locke hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, den Verſtand aber bloſs für die Quelle der Ordnung in dieſen Vorſtellungen;

c. Kant aber erklärt beide, den Verſtand und die Sinnlichkeit, für zwei ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen, die ſich aber nur auf Erſcheinungen beziehen, und nur in Verknüpfung objectivgültige Urtheile (ſolche, welche ausſagen, wie Jedermann, der richtig urtheilt, den ſinnlichen Gegenſtand oder die Erſchei-

Digitized by Google

nung finden muſs) liefern können (ſ. Logik. C. 326. f. Locke *Eſſai* L. 2. ch. 1. et ch. 29).

4. a. Locke folgte alſo im Grunde, in Anſehung des Urſprungs der Begriffe, dem Ariſtoteles, der als das Haupt der Empiriſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten, angeſehen werden kann;

b. Leibnitz folgte hierin dem Plato, der als das Haupt der Noologiſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs aus der Vernunft ableiten, angeſehen werden kann;

c. Kant entdeckte das einzig wahre Syſtem, und iſt alſo ſelbſt ein Haupt, nehmlich das der Dualiſten in der Theorie vom Urſprung unſrer Erkenntniſs, oder derer, welche die Erkenntniſs als ein Zuſammengeſetztes betrachten, welches zum Theil aus der Vernunft, zum Theil aus der Erfahrung entſpringt (C. 882. M. I. 1031.)

S. auch Analytiſches Urtheil, 4.

Logik,

Vernunftlehre, Theorie des Verſtandes, *Logica*, *Logique*. Alles in der Natur geſchieht nach Regeln, und es giebt überall keine Regelloſigkeit (L. 1.). Auch die Ausübung unſrer Kräfte geſchieht nach gewiſſen Regeln, zuerſt derſelben unbewuſst, bis wir allmählig durch Verſuche und einen längern Gebrauch unſrer Kräfte zu ihrer Erkenntniſs gelangen, ja uns am Ende dieſelben ſo geläufig machen, daſs es uns Mühe koſtet, ſie *in abſtracto* (ohne ihre Anwendung) zu denken. So iſt nun auch insbeſondere der Verſtand an Regeln gebunden. Dieſe Regeln kön-

nen wir nun an und für ſich, d. h. ohne ihre Anwendung oder *in abſtracto* denken (L. 2.). Dieſe Regeln ſind, wie alle Regeln, entweder nothwendig oder zufällig; die letztern ſind ſolche, welche von einem beſtimmten Gegenſtande der Erkenntniſs abhängen, die erſtern aber ſolche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes möglich wäre, ſie gelten daher von dem Verſtandesgebrauche überhaupt, ohne Unterſchied der Gegenſtände, oder ſind die Bedingungen, unter welchen ein Verſtandesgebrauch überhaupt möglich iſt (L. 3. 6.). Die Wiſſenſchaft nun von dieſen Verſtandesregeln (den nothwendigen Regeln oder Geſetzen, nach welchen der Verſtand denkt) überhaupt iſt die Logik (L. 4. C. 76.). Es läſst ſich nehmlich ein Syſtem aller der Regeln denken, nach welchen wir durch den Verſtand Vorſtellungen hervorbringen; und dies Syſtem iſt die Logik. Das Wort iſt griechiſchen Urſprungs und bedeutet Vernunftlehre.

1. Es giebt Bäume und Sträuche, z. B. der Wachholder, die nicht anders Früchte tragen, als wenn ein andrer Baum derſelben Art neben ihnen ſtehet, welcher ſelbſt keine Früchte tragen kann, deſſen Blüthen aber einen Staub haben, der durch den Wind auf die Blüthen jener Bäume gewehet wird, und ſie befruchtet. Eben ſo kann man unſere Erkenntniſs als eine Frucht betrachten, die auf einem Stamme wächſt, der aber den befruchtenden Einfluſs eines andern Stammes erſt empfangen muſs. Oder, wie ſich Kant ausdrückt, es giebt im Gemüth gleichſam zwei Quellen der Erkenntniſs, die von keiner andern Quelle weiter abgeleitet werden können, und daher Grundquellen ſind. Dieſe Quellen müſſen ſich mit einander vereinigen, wenn der Strom der Erkenntniſs entſtehen ſoll. Dieſe beiden Stämme, oder auch dieſe beiden Grundquellen der menſchlichen Erkenntniſs ſind nun:

a. die Sinnlichkeit oder Receptivität der Eindrücke, d. i. die Fähigkeit, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch Vorſtellungen zu empfangen. Sie iſt der Baum, der den andern befruchtet, oder macht, daſs er die Frucht der Erkenntniſs erzeugen kann;

b. der Verſtand oder die Spontaneität der Begriffe, d. i. das Vermögen, den Gegenſtand, der uns afficirt hat, durch die empfangenen Vorſtellungen zu erkennen. Spontaneität heiſst Selbſtthätigkeit und Receptivität, Empfänglichkeit. Durch den Verſtand ſind wir nehmlich bei der Hervorbringung der Erkenntniſs activ oder thätig; das können wir aber nicht ſeyn, wenn wir nicht vorher durch die Receptivität paſſiv oder leidend geweſen ſind. Aber nicht der befruchtende Blumenſtaub ſelbſt dringt ſo in die Blüthen der fruchttragenden Bäume ein, daſs man ſagen könnte, die Frucht ſei dieſer Blumenſtaub, oder enthalte denſelben; ſondern etwas unſern Sinnen verborgenes mechaniſch und chemiſch Wirkendes in dieſem Blumenſtaube wird in Vereinigung mit dem Keime in der weiblichen Blüthe zur Frucht. Wenigſtens ein (obwohl nicht ganz paſſendes) Bild davon, wie es nicht das Ding an ſich ſelbſt iſt, was wir anſchauen in der Erkenntniſs, ſondern bloſs die Wirkung (Empfindung) in der Receptivität der Eindrücke. Aus der Receptivität der Eindrücke entſpringen Anſchauungen, aus der Spontaneität der Begriffe aber entſpringen Begriffe. Anſchauungen und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſrer Erkenntniſs aus, oder beides zuſammen giebt erſt eigentliche Erkenntniſs. Geſetzt, wir erkennen den Gegenſtand, den wir Fixſtern nennen, ſo beſteht unſere Erkenntniſs von ihm aus jenen beiden Elementen, nehmlich aus der Anſchauung des Fixſterns und dem Begriff von demſelben. Das

heifst, es entfteht in unferm Sinn des Gefichts eine Empfindung, die wir Licht nennen, und zwar fo, dafs wir diefes Licht weit von uns hinaus an einen Ort in dem Raum zu fetzen genöthigt find, den wir den Himmel nennen. Wir nehmen diefes Licht immer in derfelben Lage gegen die übrigen Lichter des Himmels wahr. Die unmittelbare Empfindung davon, verknüpft mit der unmittelbaren Vorftellung jener Ortsverhältniffe heifst die Anfchauung; der Gedanke (die mittelbare Vorftellung) von diefem Licht, der alles diefes enthält, was ich jetzt darüber gefagt habe, heifst der Begriff des Fixfterns. Ohne den Begriff würden wir alfo nicht wiffen, was wir in der Anfchauung anfchaueten. Der Begriff wäre aber nicht möglich, ohne eine Anfchauung, die ihm auf irgend eine Art correfpondirte. Wir können uns zwar Begriffe machen, ohne eine Anfchauung, aber was wir in folchen Begriffen denken, gilt dann entweder von allen Gegenftänden, oder es find Dichtungen der Phantafie. Beide find alfo zur Erkenntnifs unentbehrlich. Ohne Anfchauung könnten wir zwar denken, aber uns nicht die Frage beantworten: ift das, was du denkft, auch etwas? Ohne Begriff könnten wir zwar anfchauen, aber es entftände nicht einmal die Frage in uns, die erfte Frage, die jedes Kind thut: was ift das? Man nennt übrigens auch wohl jedes Product des Erkenntnifsvermögens Erkenntnifs, und fo werden Anfchauungen fowohl, als Begriffe, Erkenntniffe genannt, in fo fern fie folche Producte des Erkenntnifsvermögens find. Aber eigentlich ift Erkenntnifs die objectiv gültige Beftimmung eines wirklichen Gegenftandes durch meine Vorftellungen; und da mufs der Gegenftand in der Anfchauung gegeben feyn, der durch den Begriff gedacht oder beftimmt wird (C. 74. f. M. I. 81).

Die Sinnlichkeit und der Verftand find

alſo beide zur Erkenntniſs unentbehrlich. Ohne Sinnlichkeit hätten wir keine Gegenſtände, die wir erkennen könnten, denn durch ſie werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben; und ohne Verſtand würden wir die Gegenſtände nicht erkennen können, denn durch ihn werden die Gegenſtände gedacht und damit erkannt (C. 75. M. I. 82. L. 8.).

Die Logik iſt nun eine Wiſſenſchaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangeſehen der Gegenſtände deſſelben, und als ſolche iſt ſie

A. als Grundlage zu allen andern Wiſſenſchaften und als die Propädeutik alles Verſtandesgebrauchs anzuſehen. In ſo fern kann man ſie auch die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder die Elementarlogik nennen;

B. kein Organon der Wiſſenſchaften. Unter einem Organon iſt nehmlich die Anweiſung zu verſtehen, wie ein gewiſſes Erkenntniſs zu Stande gebracht werden ſoll. Ein ſolches Organon der Wiſſenſchaften iſt nicht bloſse Logik, ſondern zugleich ein Inbegriff ſolcher Regeln, welche dienen, die Erkenntniſs eines beſtimmten Objects hervorzubringen, wozu folglich ſchon Erkenntniſs des Gegenſtandes nöthig iſt. Ein ſolches Organon iſt z. B. die Logik des reinen Denkens oder der Inbegriff der Regeln, welche dienen, Erkenntniſs *a priori* hervorzubringen, oder die transſcendentale Logik (L. 4. f. 9. C. 76. M. I. 83.) Die Logik in obiger Bedeutung (A) iſt alſo eine Vernunftwiſſenſchaft, nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach (d. i. alle ihre Principien und Vorſchriften ſind *a priori*); eine Wiſſenſchaft *a priori* von den nothwendigen Geſetzen des Denkens, aber nicht in Anſehung beſonderer Gegenſtände (wie die transſcendentale Logik in Anſehung der Erkenntniſs *a priori*), ſondern aller

Digitized by Google

Gegenſtände überhaupt; — alſo eine Wiſſenſchaft des richtigen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht ſubjectiv, d. h. nicht nach empiriſchen (pſychologiſchen) Principien, wie der Verſtand denkt, ſondern objectiv, d. i. nach Principien *a priori*, wie er denken ſoll (L. 9. f.). S. Elementarlogik und Aeſthetik.

2. Kant entdeckte, daſs das Vermögen Vorſtellungen hervorzubringen, durch welche wir, vermittelſt der aus den ſinnlichen Eindrücken entſprungenen Vorſtellungen (Anſchauungen), den Gegenſtand erkennen, oder der Verſtand, eine gewiſſe urſprüngliche Beſchaffenheit haben müſſe, die in jedem Subject, das einen Verſtand hat, vor allem wirklichen Denken vorhanden ſei, wodurch die Vorſtellungen deſſelben eine gewiſſe Verſtandesform erhalten; daſs hierdurch allein das Räthſel aufgelöſet werde, wie gewiſſe Begriffe von allen ſinnlichen Gegenſtänden gelten können, ſo daſs ſie immer bei unſern Vorſtellungen derſelben vorkommen müſſen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es ſei am Himmel oder auf der Erde oder in uns ſelbſt, ſogar gewiſſe Beſchaffenheiten haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenſtände noch mit unſern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. daſs wir behaupten können, ohne erſt das Zeugniſs Anderer oder eigene Erfahrung darüber nöthig zu haben, ein Menſch, welcher jetzt lebt, müſſe Eltern gehabt haben, die die wirkenden Urſachen ſeines Daſeyns, als des eines Menſchen, geweſen ſind, und daſs er ohne ſie unmöglich, als Menſch, vorhanden ſeyn könnte.

3. Kant muſste alſo nothwendig darauf fallen, zu unterſuchen (C. 79.), ob ſich, wie es bei den Anſchauungen (den ſinnlichen Vorſtellungen) der

Fall iſt, die Kenntniſſe von den Verſtandesvorſtellungen, die den Gegenſtänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, zukommen, nicht vollſtändig, und ſie ſelbſt als Principien aller Verſtandesvorſtellungen vortragen und als ſolche apodiktiſch beweiſen lieſsen. So entſteht alſo die Idee von einer Wiſſenſchaft, welche beweiſet, daſs es reine Begriffe *a priori* giebt, und wie viel, wie ſie entſpringen, ob der Verſtand nur durch ſie erkenne, wie weit ſie angewendet werden können, ob und wie ſie alſo den Verſtand begrenzen u. ſ. w. kurz von einer Wiſſenſchaft, welche das für die reinen Begriffe *a priori* iſt, was die transſcendentale Aeſthetik für die reinen Anſchauungen *a priori* iſt. Kant nennt dieſe Wiſſenſchaft die transſcendentale Logik, und hat ſie in der Critik der reinen Vernunft (C. 74—732.) vorgetragen, wenigſtens die Idee dieſer Wiſſenſchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Er nennt dieſe Wiſſenſchaft Logik, weil ſie ebenfalls die Regeln vortragen ſoll, wie der menſchliche Verſtand denkt, doch nicht wie er über alle Gegenſtände überhaupt und ohne Unterſchied denkt, ſondern nur über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden, nehmlich wie er zu Erkenntniſſen *a priori*, nicht durch das bloſse Anſchauen, ſondern durch das Denken, gelangt. Dieſe Logik hat es alſo nicht damit zu thun, zu unterſuchen, wie durch die Erfahrung, etwa durch Beobachtung und Verſuche, Erkenntniſſe entſpringen; ſondern bloſs, wie aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt Erkenntniſſe entſtehen, ohne alle Erfahrung und dennoch ſo, daſs alle Erfahrung dieſen Erkenntniſſen unterworfen iſt. Dieſe Logik iſt alſo eine Logik des reinen Denkens. Man kann ſich eben ſo eine Logik vorſtellen, welche davon handelt, wie man durch Verſuche und Beobachtungen zu Erfahrungserkenntniſſen kommt; dies wäre eine Logik des empiriſchen Denkens. Die allgemeine oder Ele-

mentar-Logik, d. i. die Wiſſenſchaft, welche man ſchlechtweg Logik nennt, hat es weder mit dem reinen noch empiriſchen Denken, ſondern mit dem Denken überhaupt zu thun; ſie trägt die allgemeinen Regeln des Denkens vor, ohne auf beſondere Gegenſtände, wie reine oder empiriſche Erkenntniſſe ſind, Rückſicht zu nehmen (M. I. 89. C. 79. f.).

Die Erkenntniſs *a priori* davon, wie es möglich ſei, daſs Erkenntniſs *a priori* entſpringen könne, ingleichen davon, wie es möglich ſei, daſs ſolche Vorſtellungen *a priori*, und von welchen Gegenſtänden ſie gebraucht werden können, heiſst transſcendental (M. I. 90). Daher nennt nun Kant die Wiſſenſchaft von den Begriffen *a priori* die transſcendentale Logik. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaft von der Möglichkeit und dem Gebrauch unſrer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den zweiten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt (nicht die Methode ſie zu behandeln) vorträgt (M. I. 91. C. 81. f.).

4. In der transſcendentalen Logik, welche lehrt, wie aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, durch die erſt alle Erfahrungserkenntniſs möglich wird, ſo daſs wir ſchon vieles von der Erfahrung vorher (*a priori*) wiſſen können, ehe wir ſie noch machen — in dieſer Wiſſenſchaft wird der menſchliche Verſtand iſolirt, ſ. Abſtrahiren, d. h. ich denke mir alles weg, was nicht zum bloſſen Denken gehört, damit ich mir ganz rein vorſtellen kann, was der Verſtand ganz allein bei der Erkenntniſs thut, und ob aus ihm Vorſtellungen entſpringen, die auf jedes Erkenntniſs Einfluſs haben. Wir ſondern alſo alles ab,

a. was zur Sinnlichkeit gehört, und denken daher nicht an Raum und Zeit, wie in der transſcendentalen Aeſthetik; auch denken wir folglich nicht

b. an die Eindrücke auf die Sinnlichkeit des Menſchen, wodurch Empfindung in uns entſpringt, und alſo auch nicht an das, was der Verſtand durch Begriffe dabei denkt.

Bleibt nun in unſrer Erkenntniſs, wenn wir die Formen des Raums und der Zeit, und die Empfindung, nebſt dem, was der Verſtand dabei denkt, daraus (logiſch) wegnehmen, doch noch etwas übrig: ſo müſſen das reine Verſtandeserkenntniſſe, d. h. ſolche Vorſtellungen ſeyn, die ihren Grund in der unveränderlichen Beſchaffenheit unſers Verſtandes (den K. in dieſer Abſtraction den reinen Verſtand nennt) haben. Wenn wir uns den Begriff von einem Menſchen denken, und unterſuchen, woher wohl alle die Vorſtellungen, die in dieſem Begriff gedacht werden, entſprungen ſeyn mögen, ſo finden wir,

a. daſs vieles in demſelben aus der Empfindung entſprungen iſt, nehmlich alles das, was in dem Begriff Menſch der Erfahrung zugehört, ſeine Geſtalt, ſeine Glieder, die Materie, woraus er beſteht, ſein vernünftiges Denken, ſeine Bewegungen u. ſ. w.;

b. daſs in dieſem Begriff auch vieles aus der reinen Sinnlichkeit iſt, nehmlich das Sinnliche, wozu es keiner Erfahrung bedarf, ſondern was nothwendig in allen äuſsern Erfahrungsgegenſtänden vorkömmt, der Raum und die Zeit, die er erfüllt, und die nothwendige Beſchaffenheit derſelben.

Denke ich nun alles dies weg aus meinem

Begriff Menſch, ſo bleibt mir noch manche Vorſtellung aus dieſem Begriff übrig, die gar nicht in etwas Sinnlichem gegründet iſt; z. B. die Vorſtellung, daſs der Menſch als eine Einheit, als ein Ganzes gedacht wird, in dem Theile ſind, die zuſammen das Ganze ausmachen, daſs der Menſch Beſchaffenheiten hat, etwas Beharrliches, nehmlich die Materie, die aber immer anders und anders iſt, daſs er die Wirkung von etwas anderm iſt und ſelbſt Wirkungen verurſacht, daſs er exiſtirt u. ſ. f. Dieſe Gedanken ſind nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen, obwohl in der Anſchauung jedes Menſchen etwas zu finden iſt, was da macht, daſs ich ſagen kann, er iſt ſo und ſo groſs, ſo und ſo beſchaffen, heute ſo und morgen anders, heute da und morgen nicht mehr. Daſs aber dieſe Vorſtellungen doch nicht ganz ſinnlich ſind, ſondern ihren Urſprung zum Theil im Verſtande haben, ſiehet man daraus, weil man

1. etwas davon nicht empfinden kann. Niemand hat z. B. je die Gröſse eines Menſchen empfunden, ſondern wir erhalten ſolche ſinnliche Eindrücke, daſs wir ſie in dem Gedanken der Gröſſe zuſammenfaſſen können. Dieſes wird noch deutlicher, wenn man ſich vorſtellt, was man eigentlich die cörperliche Gröſse eines Menſchen nennt. Man verſtehet darunter, daſs wir eine Ausdehnung vor uns haben, die durch gewiſſe Theile erfüllt iſt, daſs wir aber bei dieſer Erfüllung nicht auf das Verſchiedenartige (die Qualität) Rückſicht nehmen, ſondern bloſs das Gleichartige (die Erfüllung des Raums, und wie weit dieſe geht) betrachten. Dieſe Gröſse ſchaue ich alſo an, aber nicht an der Beſchaffenheit der Materie, ſondern an der Erfüllung des Raums, oder vielmehr an dem Raum, in ſo fern er erfüllt iſt. Dieſen Raum meſſe ich eigentlich, wenn ich die Gröſſe des Menſchencörpers wiſſen will. Aber darum iſt die Gröſse nicht weniger ein Gedanke. In der

Anſchauung finde ich nur etwas, was meinem Gedanken Inhalt giebt, ſo daſs ich ſagen kann, das iſt das, was ich mir unter Gröſse denke, oder es iſt eine verſinnlichte Gröſse, mein Gedanke iſt in der Anſchauung verſinnlicht. Man laſſe

2. aber auch den Raum in Gedanken weg, ſo bleibt dennoch die Vorſtellung übrig, daſs jeder Gegenſtand eine Gröſse haben muſs, wenn es auch gerade keine Raumesgröſse und keine Zeitgröſse ſei; weil er ſonſt nicht als ein Ganzes gedacht werden könnte, das Theile hat, noch der Begriff des Gleichartigen irgend wovon in ihm möglich wäre.

Wie es nun mit der Gröſse iſt, ſo iſt es auch mit der Beſchaffenheit, Urſache, Wirklichkeit u. ſ. w. Dieſe reinen Verſtandeserkenntniſſe müſſen alſo allen übrigen Verſtandeserkenntniſſen, deren Inhalt ſeinen Urſprung in der Empfindung hat, und alſo auch den ſinnlichen Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie von uns gedacht und erkannt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 99. C. 87.).

5. Nun muſs die tranſcendentale Logik zwei Theile haben. Der eine Theil muſs die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs ſelbſt vortragen, die als Grundvorſtellungen aller Erkenntniſs aus dem menſchlichen Verſtande entſpringen, ſo daſs ohne ſie gar kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſer Theil heiſst die tranſcendentale Analytik, und iſt eine Logik der Wahrheit; denn ihr kann keine Erkenntniſs widerſprechen, ohne daſs ſie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, mithin alle Wahrheit. In dieſer Logik kann man ſich überzeugen, daſs jene reinen, aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt entſpringenden. Gedanken bloſse Gedankenfor-

men ſind, die folglich leer ſeyn müſſen, wenn ſie nicht durch die Anſchauung einen Inhalt bekommen, ſo daſs ich z. B. nicht nur ſagen kann, der Gegenſtand hat eine Gröſse, denn ohne alle Gröſse kann uns, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen *), kein Gegenſtand vorkommen; ſondern auch: hier iſt das, was ich meſſen und folglich durch den Begriff der Gröſse denken kann. Denn fehlt mir das, was der Meſſung fähig iſt, ſo habe ich keinen Stoff zum Begriff Gröſse, und denke durch ihn weiter nichts, als dieſen Begriff ſelbſt, alſo meine leere Gedankenform ohne Gegenſtand, ohne einen Begriff, der dieſe Form annimmt. Nun hat man mit ſolchen Gedankenformen lange geſpielt, und ſich eingebildet, man könne bloſs durch ſie etwas erkennen, wenn auch keine Gegenſtände auf die Sinne Eindrücke machten, die durch dieſe Gedankenformen gedacht werden könnten. Auf dieſe Art aber erdichtet man durch den Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, Gegenſtände, welche K. vernünftelte Gegenſtände nennt, weil es das Anſehen hat, als könnte ſo die bloſse Vernunft durch ſich allein, ohne alle Anſchauung, zur Erkenntniſs von Gegenſtänden gelangen. Das iſt aber ein bloſser Schein von Erkenntniſs. Die tranſſcendentale Logik, als Wiſſenſchaft, einen ſolchen Schein zu erregen, würde tranſſcendentale Dialektik heiſsen müſſen. Allein K. gebraucht dieſe Benennung, um die Wiſſenſchaft damit zu bezeichnen, welche den Urſprung dieſes Scheins, und damit ihn ſelbſt, aufdeckt. Dieſer Schein hängt uns allen von Natur an, wir können ihn als Schein kennen lernen,

---

*) Dies iſt der Grund, warum der Mathematiker ſagen kann: die Gröſse kömmt bei allen Dingen in der Welt vor. Mönnich Lehrbuch der Mathematik. Berlin 1800. I. Th. I. Abtheil. §. 3.

aber wir können ihn nie wegschaffen. So wenig es möglich ist, zu machen, dafs wir keinen Regenbogen mehr sehen, oder ihn nicht mehr als einen in den Wolken befindlichen Gegenstand anschauen, ob wir wohl wissen, dafs er nur eine auf unsern Organen beruhende Erscheinung ist: so wenig können wir machen, dafs uns z. B. der Raum nicht als etwas aufser uns Befindliches, worin die ganze Cörperwelt ist, vorkommen sollte, oder dafs wir nicht immer geneigt seyn sollten, die Grenzen unsrer Erkenntnifs zu überschreiten, um etwas zu erkennen, was nicht in die Sinne fällt, und wovon wir nicht wissen, was die Begriffe: Gröfse, Beschaffenheit, Ursache u. s. w. von einem solchen nichtsinnlichen Gegenstande gebraucht, sagen wollen (M. I. 99. C. 87. f.). S. Dialektik.

6. Die transscendentale Analytik ist also derjenige Theil der transscendentalen Logik, der unser gesammtes Erkenntnifs *a priori* in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnifs zergliedert. Diese Elemente, oder Elementarbegriffe, sind die aus dem Verstande, bei seinem Geschäft zu denken, entspringenden Vorstellungen (Kategorien, s. Kategorie). Bei ihnen kömmt es auf vier Stücke an:

a. diese Begriffe müssen rein und nicht etwa empirische Begriffe seyn, d. i. solche, deren Inhalt durch Eindrücke auf die Sinne gegeben wird;

b. müssen diese Begriffe nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit gehören, sondern zum blofsen Denken und Verstande, d. i. sie müssen durch blofses Denken entspringen;

c. müssen sie auch Elementarbegriffe seyn, d. i. solche, die von keinem andern Begriff abgeleitet, und aus keinem andern weiter zusammengesetzt sind;

d. dieſe Elementarbegriffe müſſen endlich in einer vollſtändigen Tafel derſelben aufgeſtellt werden können, und man muſs ſich überzeugen können, daſs keiner derſelben zurückgeblieben iſt, ſo daſs man in ihnen das ganze Feld des reinen Verſtandes gleichſam vor ſich hat. Wenn man nehmlich ein Erkenntniſsvermögen ins Spiel ſetzt oder wirken läſst, z. B. den Verſtand, d. h. denkt: ſo thun ſich Begriffe hervor, die es kennbar machen, d. i. es entſtehen z. B. beim Denken gewiſſe Begriffe, die immer wieder vorkommen beim Denken, z. B. Gröſse, Ganzes, Theil, Maals, Beſchaffenheit, Urſache, Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. ſ. w. Dieſe Begriffe laſſen ſich ſammlen, aber ohne daſs man weiſs, ob man ſie alle habe, oder alle auffinden werde (C. 91. f. M. I. 102.). Daher muſs nun die Transſcendentalphiloſophie ein Princip ausfindig machen, nach welchem ſie dieſe Begriffe aufſuchen kann. Es muſs, weil dieſe Begriffe alle rein aus dem Verſtande entſpringen, im Verſtande ſelbſt ein Grund liegen, in welchem ſie alle zuſammenhängen (C. 92. M. I. 103.).

(M. I. 100. C. 89.) S. Kategorie.

7. Die transſcendentale Analytik beſteht aus zwei ſehr von einander verſchiedenen Theilen, dem Syſtem der Begriffe und dem Syſtem der Urtheile oder Grundſätze; das erſtere oder die Analytik der Begriffe des reinen Verſtandes iſt die Zergliederung des Verſtandesvermögens, um dadurch den Urſprung der Begriffe *a priori* zu erforſchen; das zweite oder die Analytik der Grundſätze des reinen Verſtandes lehrt die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile des reinen Verſtandes aus reinen Verſtandesbegriffen, zeigt die Möglichkeit der Anwendung dieſer Begriffe auf Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände, und ſtellt jene Grundſätze auf (M. I. 101. C. 90.).

8. Die transſcendentale Logik kann das nicht in ihrem Fache, was die formale oder gemeine in dem ihrigen kann. Sie kann nicht den Kanon für die Vernunft, im engern Sinne dieſes Worts, mit befaſſen, d. h. es iſt unmöglich zu zeigen, daſs diejenigen Erkenntniſſe, die aus dem Vernunftvermögen entſpringen, in ſo fern wir unter demſelben das Vermögen verſtehen, ſolche Vorſtellungen zu haben, deren Gegenſtand in gar keiner Erfahrung zu finden iſt, z. B. die Vorſtellung von der Freiheit des Willens, einem Geiſte u. ſ. w. wirklich einen Gegenſtand auſser dem Felde der Erfahrung haben. Denn es zeigt ſich bei näherer Unterſuchung dieſes Vermögens vielmehr, daſs der transſcendentale Gebrauch der Vernunft, d. h. der Gebrauch der Vernunft über Gegenſtände überhaupt, auch wenn ſie nicht in der Anſchauung gegeben ſind, *a priori* etwas auszumachen, gar nicht objectiv gültig ſei, d. i. über ſolche Gegenſtände nichts allgemeingeltend entſcheiden könne. Da es uns aber demungeachtet ſtets ſo vorkömmt, als könnten wir, durch bloſse Vernunft, auch überſinnliche Gegenſtände, d. i. ſolche, die in keiner Erfahrung gegeben ſind, erkennen: ſo kann es, wenn dieſe Erkenntniſs wirklich nicht möglich iſt, auch nicht eine Anweiſung geben, dieſe Gegenſtände zu erkennen, welche zur transſcendentalen Analytik gehören würde, ſondern nur eine Anweiſung, ſich nicht von jenem Schein einer Erkenntniſs äffen zu laſſen, und dieſe Anweiſung, als einen Theil der transſcendentalen Logik, nennt Kant die transſcendentale Dialektik (M. I. 185. C. 170.).

Die transſcendentale Analytik hat es daher nur mit dem Verſtande als einem Vermögen reiner Begriffe *a priori*, und mit der Urtheilskraft, als dem Vermögen, reine Grundſätze *a priori* aus dem Verſtande abzuleiten, und nicht mit der Vernunft zu thun, weil dieſe kein Vermögen ſolcher

Digitized by Google

Principien *a priori* ist, welche über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände, denen der Verstand Regeln *a priori* vorschreibt, etwas bestimmen. Nur der Verstand und die Urtheilskraft haben daher einen Kanon ihres objectiv gültigen Gebrauchs in der transscendentalen Logik. Die Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, und das Erkenntniss über Gegenstände möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, oder erregt bloss den Schein einer solchen Erkenntniss, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, oder eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Erkenntnissvermögen, um wirkliche Gegenstände dadurch zu erkennen, dergleichen doch die Analytik enthalten soll (M. I. 186. C. 170. f.).

9. Die transscendentale Analytik der Begriffe handelt also den Kanon für den Verstand ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass solche Begriffe, welche Kategorien heissen (s. Kategorie) aus demselben entspringen, und wie dadurch allein Gegenstände der Erfahrung möglich sind. Die transscendentale Analytik der Grundsätze aber handelt den Kanon für die Urtheilskraft ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass, vermittelst der Urtheilskraft, Urtheile *a priori* aus unserm Verstande entspringen, und wie diese erst die Erfahrung möglich machen. Dieser Kanon ist eigentlich eine Anweisung, die Kategorien, welche die Regeln *a priori* sind, die für die Erfahrung Gültigkeit haben, auf Erscheinungen anzuwenden. Er kann auch die Doctrin der Urtheilskraft heissen, oder die Wissenschaft von dem Verfahren unsrer Urtheilskraft, durch die Kategorien Erfahrungserkenntniss hervorzubringen (M. I. 187. C. 171.).

Die transscendentale Logik ist also die-

Digitized by Google

jenige Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, Umfang und die Allgemeingültigkeit aller Erkenntniſſe des reinen Verſtandes beſtimmt. Wenn ſie es daher in einem Stücke der allgemeinen Logik nicht gleich thun konnte, ſo kann ſie es in einem andern derſelben wieder zuvor thun, und etwas lehren, was jene nicht lehren kann. Sie kann nehmlich lehren die Fehltritte der Urtheilskraft verhüten, indem ſie nicht bloſs die Regeln (Kategorien) angiebt, ſondern ſogar die Bedingungen, unter welchen man unter dieſe Regeln ſubſumiren kann. Sie beſtimmt alſo den Fall, auf welchen die Regel allein kann angewandt werden, welches der allgemeinen Logik mit ihren Regeln ſelbſt ſowohl als mit der Urtheilskraft überhaupt nicht möglich iſt. Und eben hierin beſtehet ſogar der hauptſächlichſte Nutzen und Gebrauch der transſcendentalen Logik (M. I. 189. C. 174.).

Endlich kömmt auch eine Art der Urtheile in der transſcendentalen Logik vor, welche die allgemeine Logik gar nicht kennt, und deren Möglichkeit zu erklären das wichtigſte Geſchäft der transſcendentalen Logik iſt. Dies ſind die ſynthetiſchen Urtheile, d. h. diejenigen, deren Wahrheit ſich nicht auf Identität der Begriffe, d. i. darauf gründet, daſs der Begriff des Pradicats mit dem Begriff des Subjects, oder doch einem Merkmale in dieſem Begriff, einerlei iſt. Die transſcendentale Logik zeigt nun die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile *a priori* und die Bedingungen und den Umfang ihrer Gültigkeit. Erſt nach Vollendung dieſes Geſchäfts kann ſie ihrem Zwecke, nehmlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Genüge thun (M. I. 221. C. 193. L. 173.).

Ich will nun noch, zum Beſchluſs dieſes Artikels, die verſchiedenen Arten der Logik alphabetiſch anführen und erklären:

10. **Allgemeine Logik**, s. **Elementarlogik**.

11. **Angewandte Logik**, eine Betrachtung des Verstandes, so fern er mit den andern Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfliessen und ihm eine schiefe Richtung geben, so dass er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, dass sie die richtigen sind. Sie sollte eigentlich nicht **Logik** heissen; denn sie ist ein Theil der **Psychologie**, nehmlich der, in welchem wir betrachten, wie es bei unserm Denken zuzugehen **pflegt**, nicht wie es zugehen **soll**. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen. Auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber eine Vorübung oder einleitende Wissenschaft zu den übrigen philosophischen Wissenschaften (**Propädeutik**) ist sie doch nicht. Denn die **Psychologie** (Seelenlehre), aus welcher in der angewandten Logik alles das genommen werden muss, was nach den Regeln der Logik geprüft wird, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik seyn soll (L. 14.). Einige Logiker setzen zwar in der **Elementar-** oder **allgemeinen Logik psychologische** Principien voraus. Dergleichen Principien aber in diese Art der Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben, wirklichem gewöhnlichen Handeln herzunehmen. Wir wollen in der Elementarlogik nicht wissen, wie der Verstand ist und denkt, und wie er bisher im Denken verfahren **ist**, sondern wie er im Denken verfahren **sollte** (L. 6.), s. **Elementarlogik**, 2.

Man ſagt zwar, in der angewandten Logik ſoll die Technik, oder die Art und Weiſe eine Wiſſenſchaft zu bauen, vorgetragen werden. Das iſt aber vergeblich, ja ſogar ſchädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalt. Dieſe Technik muſs bei jeder Wiſſenſchaft vorgetragen werden (L. 14. f.), ſ. Elementarlogik, 4. ff.

12. Logik der Wahrheit, ſ. 5.

13. Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, ſ. Elementarlogik.

14. Logik des beſondern Verſtandesgebrauchs, ſ. 1.

15. Logik des empiriſchen Denkens, ſ. Logik des gemeinen Verſtandes.

16. Logik des gemeinen Verſtandes, oder der gemeinen Vernunft (*logica ſenſus communis*). Dies kann zweierlei heiſsen, entweder eine Logik, nach welcher der gemeine Verſtand denkt; allein eine ſolche Logik iſt ein Unding und der Begriff davon ein Widerſpruch. Der gemeine Verſtand iſt nehmlich das Vermögen, die Regeln des Verſtandes *in concreto* oder in beſondern Fällen, ſo wie ſie im Felde der Erfahrung in einzelnen Beiſpielen gegeben werden, einzuſehen und anzuwenden. Der gemeine Verſtand hat alſo weiter keinen Gebrauch, als ſofern er ſeine Regeln (obgleich dieſelben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung beſtätigt ſehen kann (Pr. 197.). Die Logik ſoll aber eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens *in abſtracto* oder durch Verallgemeinerung der Begriffe ſeyn, ſo daſs die einzelnen Fälle, ſie mögen in der Erfahrung vorkommen oder nicht,

nun in allgemeinen Regeln gedacht werden. Alſo kann eine Logik nicht ein Product des gemeinen Verſtandes ſeyn; denn das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in concreto* kann nicht das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in abſtracto* ſeyn; beide Vermögen ſind einander gerade entgegen geſetzt. Oder eine Logik des gemeinen Verſtandes ſoll heiſsen eine Sammlung und logiſche Prüfung der Regeln, nach welchen der gemeine Menſchenverſtand beim Denken verfährt; alſo eine Anweiſung zum Denken über bloſs empiriſche oder Erfahrungs-Gegenſtände. Eine ſolche Prüfung und Anweiſung iſt möglich. In derſelben wird von den beſondern Regeln der Logik des ſpeculativen Verſtandes abſtrahirt (L. 15.), ſ. Natürliche Logik und Empiriſch, 5.

17. Logik des reinen Denkens, ſ. Logik des ſpeculativen Verſtandes.

18. Logik des Scheins, ſ. Dialektik und Schein.

19. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes, des ſpeculativen Vernunftgebrauchs, des ſpeculativen Verſtandes, eine Logik, nach welcher der ſpeculative Verſtand denkt. Der ſpeculative Verſtand iſt aber das Vermögen der Erkenntniſs der Regeln *in abſtracto*. Nun iſt aber die Elementarlogik die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens *in abſtracto*. Alſo iſt die Logik des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs einerlei mit der Elementarlogik. Man kann indeſſen den ſpeculativen Verſtand insbeſondere zum Object der Logik annehmen, daſs heiſst, von den allgemeinen Regeln, nach welchen der Verſtand beim Denken überhaupt und ohne Unterſchied über Gegenſtände des Erfahrungserkenntniſſes ſowohl als des Erkenntniſſes *a priori* verfährt, ab-

ſtrahiren, und ſich bloſs die Regeln vorſtellen, nach welchen der Verſtand beim Denken über Gegenſtände *a priori* verfährt. Dies giebt denn eine Logik des ſpeculativen Verſtandes, welche mit der transſcendentalen einerlei iſt, und ſich von der Logik des gemeinen Verſtandes oder des empiriſchen Denkens unterſcheidet (L. 15.).

20. Logik des ſpeculativen Verſtandes, ſ. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes.

21. Dialektik, ſ. Dialektik.

22. Elementarlogik (*logica elementaris*), ſ. Elementarlogik.

23. Formale Logik (*logica formalis*), ſ. Elementarlogik und Encyclopädie, 9.

24. Gemeine Logik (*logica communis*) iſt einerlei mit Elementarlogik, ſ. Elementarlogik.

25. Künſtliche Logik, wiſſenſchaftliche Logik (*logica ſcholaſtica*, ſ. *artificialis*) iſt einerlei mit Elementarlogik; ſie iſt die Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verſtandes- und Vernunft-Gebrauche *in concreto*, *a priori* erkannt werden können und müſſen, ob ſie gleich zuerſt nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können (L. 12.).

26. Natürliche Logik, populäre Logik (*logica naturalis*) iſt einerlei mit der Logik des gemeinen Verſtandes und iſt eigentlich keine Logik, ſondern eine anthropologiſche

Digitized by Google

Wiſſenſchaft, die nur empiriſche Principien hat, indem ſie von den Regeln des natürlichen Verſtandes- und Vernunft-Gebrauchs handelt, die nur *in concreto*, alſo ohne Bewuſstſeyn derſelben *in abſtracto*, erkannt werden (L. 12.), ſ. Logik des gemeinen Verſtandes.

27. Populäre Logik, ſ. Natürliche Logik.

28. Praktiſche Logik. Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem Inhalt; eine praktiſche Logik wäre aber die Anwendung der Logik auf einen beſtimmten Inhalt. Eine ſolche praktiſche Logik, die die Kenntniſs einer gewiſſen Art von Gegenſtänden, worauf die allgemeine Logik angewandt wird, vorausſetzt, wäre alſo ein Unding, oder ihr Begriff enthält einen Widerſpruch (*contradictio in adjecto*). Die allgemeine Logik kann folglich keinen praktiſchen Theil haben. Wir können aber jede Wiſſenſchaft eine praktiſche Logik nennen; denn in jeder müſſen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktiſch betrachtet, kann daher nichts weiter ſeyn, als eine Technik der Gelehrſamkeit überhaupt, — ein Organon der Schulmethode (L. 13.), ſ. Methodenlehre.

29. Reine Logik, ſ. Elementarlogik, 4. f.

30. Theoretiſche Logik. Die ganze allgemeine Logik iſt, da ſie, als ein bloſser Kanon, eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Geſetze des Denkens überhaupt iſt, und von allem Denken über beſtimmte Gegenſtände abſtrahirt, theoretiſch; folglich iſt theoretiſche Logik ganz einerlei mit Elementarlogik (L. 5. 13.), ſ. Elementarlogik.

Digitized by Google

31. Transſcendentale Logik, ſ. 1. ff.

32. Wiſſenſchaftliche Logik, ſ. Logik, künſtliche.

Immanuel Kants Logik. Königsberg. 1800. 8.

Deſſ. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. S. 74. ff.

Logiſch,

λογικος, *logicus*, *logique*. So heiſst das Prädicat, welches das Verhältniſs einer Vorſtellung zum Verſtande angiebt, daſs ſie nehmlich durch Begriffe gedacht und erkannt werden kann. S. den vorhergehenden Artikel. Eine Beurtheilung iſt logiſch (U. VIII.) heiſst z. B., ein Begriff vom Object iſt ſein Beſtimmungsgrund. Die Stufenleiter iſt logiſch, wenn bei einem Begriff von immer mehrern und mehrern Merkmalen abſtrahirt wird, und wir dadurch immer allgemeinere Begriffe bekommen (E. 57.); ſo heiſst die Reihe dieſer Begriffe ihre logiſche Stufenleiter. Man kann ſich auch die Sache umgekehrt denken, ſ. Affinität, 9. ff. (M. I. 566.). Der Begriff, in welchem von gewiſſen Merkmalen abſtrahirt wird, heiſst der höhere Begriff und der logiſche Ort aller der Begriffe, welche eben die Merkmale enthalten, als der höhere, in welchen aber auch zugleich noch andere Begriffe enthalten ſind, von denen eben in jenem höhern abſtrahirt wird (M. I. 566), z. B. der Begriff Cörper iſt der logiſche Ort für die Begriffe Feuer, Erde u. ſ. w. Ueber den Unterſchied zwiſchen logiſcher und äſthetiſcher Deutlichkeit ſ. Aeſthetiſch.

Lücke,

Kluft, *hiatus*, *hiatus*. Wenn man ſich vorſtellt, es könne zwiſchen zwei Erſcheinungen einen ganz

leeren Raum geben, in welchem gar keine Erſcheinung befindlich ſei, ſo daſs man nicht bloſs keine Erſcheinung wahrnehme, ſondern auch wirklich keine dazwiſchen befindlich ſei: ſo wäre dies eine Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen. Wer ſich z. B. vorſtellt, der Raum unter der Glocke einer Luftpumpe werde durch das Auspumpen der Luft aus demſelben ganz leer von aller Materie, denkt ſich eine ſolche Lücke oder Kluft innerhalb der Wände der Glocke.

In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keine Lücke (*in mundo non datur hiatus*). Man kann dieſen Satz das Geſetz der Continuität der empiriſchen Anſchauungen im Raume nennen. Das iſt ſo zu verſtehen: in die Erfahrung kann nichts hineinkommen, was einen leeren Raum zwiſchen den Erſcheinungen bewieſe, oder auch nur zulieſse, daſs zwiſchen der Verknüpfung der ſinnlichen Eindrücke (in der empiriſchen Syntheſis) leere Stellen wären, ſo daſs dies Leere gleichſam als ein Theil des Verknüpften (Ganzen) angeſehen werden könnte. Im Felde möglicher Erfahrung oder in der Welt kann es durchaus kein ſolches Leeres geben. Denn daſſelbe wäre gegen das Princip der Continuität (ſ. Continuität, 21.), nach welchem aus einer empiriſchen Zeit zu der andern und einem empiriſchen Raum zu dem andern ein Uebergang ſeyn muſs, der nur wieder durch Wahrnehmung deſſen, was Zeit und Raum erfüllt, möglich iſt. Nun kann die Abweſenheit des Gegenſtandes, das Nichts, nicht wahrgenommen, aber auch aus dem Mangel der Wahrnehmung eines Gegenſtandes nicht geſchloſſen werden, daſs keiner vorhanden ſei; folglich kann auch die Unmöglichkeit, innerhalb der Begrenzung eines Raums durch Materie etwas wahrzunehmen, keinen leeren Raum begründen. Alſo kann es aus dieſen metaphyſiſchen Gründen zwiſchen den Erſcheinungen keine Lücke geben,

weil ſie weder durch Wahrnehmung noch durch Schlüſſe möglich iſt, welches doch die beiden einzigen Arten ſind, wie im Felde der Erfahrung die Realität des Objects nachgewieſen werden kann, ſ. Wahrnehmung.

Dieſer Grundſatz iſt mathematiſch, d. i. er betrifft die Anſchauung der Erſcheinungen, und geht auf Erſcheinungen ihrer bloſsen Möglichkeit nach. Er iſt eine Regel *a priori* der Erzeugung derſelben ihrer Anſchauung nach, oder ein Naturgeſetz *a priori* (C. 221.), und gehört zu den Grundſätzen der Quantität. Er iſt das Princip der Continuität angewendet auf die empiriſchen Anſchauungen im Raume. Dieſer Satz iſt alſo transſcendentalen Urſprungs, d. i. er entſpringt aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und gehört alſo einer der vier Claſſen der Kategorien, nehmlich der der Quantität zu. Er verbannt aus der Natur, als dem Inbegriff der Erſcheinungen, alle Leere in der Anſchauung, und legt derſelben dadurch eine gewiſſe Beſchaffenheit bei, welche ihr vermöge des Erkenntniſsvermögens des Menſchen nothwendig zukommt. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empiriſchen Syntheſis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgeſetzen) nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem Zuſammenhange aller Erſcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verſtand iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle empiriſche oder mit Wahrnehmung verknüpfte Anſchauungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 281. f. M. I. 331.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 221. u. 281. f.

Lüge,

ſ. Unwahrheit.

Luſt,

voluptas, *volupté*. Mit dem Begehren oder Verabſcheuen iſt jederzeit Luſt oder Unluſt verbunden; aber es giebt auch eine Luſt oder Unluſt, mit der kein Begehren oder Verabſcheuen verbunden iſt (K. I.). Was iſt nun Luſt oder Unluſt?

2. Luſt oder Unluſt iſt das Subjective an einer Vorſtellung, was gar kein Erkenntniſsſtück werden kann; denn durch ſie erkenne ich nichts an dem Gegenſtande der Vorſtellung. Dieſe Erklärung iſt poſitiv und negativ zugleich. Die Luſt oder Unluſt iſt das Subjective an einer Vorſtellung, iſt eine poſitive Beſtimmung, welche ausſagt, daſs es etwas in dem erkennenden Subject iſt, was mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verknüpft iſt, und nicht etwas in dem Gegenſtande. Aber eben daraus folgt nun auch die zweite, negative, Beſtimmung in unſrer Erklärung. Iſt die Luſt oder Unluſt etwas aus dem erkennenden Subject entſpringendes, ſo kann es unmöglich etwas ſeyn, wodurch man den Gegenſtand oder etwas in oder an demſelben erkennen kann, denn es ſtellt nichts an dem Gegenſtande, ſondern etwas in dem Subject Befindliches, vor (U. XLIII.). Aber was iſt nun dies bei einer Vorſtellung im Subject Befindliche, was wir Luſt und Unluſt nennen?

3. Luſt iſt die Vorſtellung der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes (welcher

Digitized by Google

auch eine Handlung ſeyn kann) mit den ſubjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Cauſalität einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Beſtimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Aus dieſer Erklärung ſehen wir erſtens, daſs die Luſt, und folglich auch ihr Widerſpiel, die Unluſt (ſ. Gefühl, 3.), etwas im innern Sinne Befindliches iſt, welches Kant im Gegenſatz der Anſchauungen in den äuſsern Sinnen, in engerer Bedeutung, Vorſtellung nennet. Es iſt aber dieſe Vorſtellung nicht eine ſolche, wodurch etwas im Gegenſtande erkannt wird, (ob ſie gleich die Wirkung einer Erkenntniſs ſeyn kann,) wodurch ſich Luſt und Unluſt von den Vorſtellungen in der engſten Bedeutung dieſes Worts (der objectiven Vorſtellung) unterſcheidet. Die Luſt iſt eine Vorſtellung, durch welche die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit den Bedingungen des Lebens des Subjects, die in demſelben liegen, gefühlt wird (eine ſubjective Vorſtellung). Das Leben des Subjects iſt nehmlich das Vermögen deſſelben, nach den Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Denn dadurch unterſcheidet ſich ja das Lebende von dem Lebloſen, daſs jenes begehren, und nach den Geſetzen dieſes Begehrens wirken, z. B. ſich ſelbſt bewegen, oder in Ruhe verſetzen, denken u. ſ. w. kann. Dahingegen das Lebloſe nur nach den Geſetzen der Materie (dem Geſetze der Trägheit) ſich leidend verhält, und der Zuſtand deſſelben gar nicht durch ſich ſelbſt, aus einem im innern Sinn liegenden Princip, ſondern bloſs durch ein äuſseres Princip (andere bewegte Materie) verändert werden kann. Zweitens, die ſubjectiven Bedingungen des Lebens, oder das, was es dem Subject möglich macht, nach den Geſetzen ſeines Vermögens zu begehren, zu wirken, und in dem Subject ſelbſt liegt, iſt das Vermögen der Cauſali-

tät einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects, d. i. daſs die Vorſtellung die Kraft des Subjects beſtimmen kann, den Gegenſtand, den ſie vorſtellt, hervorzubringen. Stimmt nun drittens der Gegenſtand (oder eine Handlung) mit der Vorſtellung von ihm, in ſo fern ſie die Kraft ihn hervorzubringen beſtimmen kann, überein, d. i. läſst ſich der Gegenſtand darin mit der Vorſtellung von ihm vereinigen, daſs nun dieſe Vorſtellung die Kraft, ihn hervorzubringen, beſtimmen kann, kurz, befördern ſie ſich einander wechſelſeitig: ſo fühlt das Subject dieſe Uebereinſtimmung (hat die ſubjective Vorſtellung derſelben) und dieſes Gefühl heiſst Luſt; das Gefühl des Widerſtreits heiſst Unluſt (P. 16. *).

4. Wir ſehen hieraus, daſs die Luſt, der Zuſtand, nicht des Gegenſtandes, ſondern des erkennenden Gemüths, in welchem eine Vorſtellung (des Gegenſtandes, der doch immer auch nur Vorſtellung des Gemüths iſt) mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. Dieſe Zuſammenſtimmung einer Vorſtellung mit ſich ſelbſt kann nun gefühlt werden, entweder ehe die Vorſtellung die Kraft beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, dann iſt ſie der Grund einer Handlung, nehmlich, den Gegenſtand hervorzubringen; oder nachdem die Vorſtellung die Kraft ſchon beſtimmt hat, dann kann ſie nicht der Grund ſeyn, welcher immer vor dem Gegründeten hergehen muſs, ſondern ſie iſt bloſs der Grund, den Zuſtand, worin ſich das Gemüth befindet (z. B. eine ſchöne Statue anzuſchauen, oder gegen eine ſinnliche Neigung aus Pflicht zu handeln), zu erhalten. Denn wenn die Gemüthskräfte einander wechſelſeitig befördern, und ſo auch die Vorſtellungen, die dadurch möglich werden: ſo erhält ſich dieſer Zuſtand ſelbſt, und das Gefühl dieſer wechſelſeitigen Beförderung, welches nicht vor derſelben hergeht, ſondern darauf folgt, iſt der dazu hinwirkende Grund, dieſen

Zuſtand, zu erhalten. Und ſo kann man ſagen die Luſt iſt ein Zuſtand des Gemüths, in welchem eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, entweder dieſen bloſs ſelbſt zu erhalten, oder ihr Object hervorzubringen (B. II, 576).

5. Dieſe Erklärungen der Luſt (in 3 und 4) ſind ganz transſcendental, d. h. ſie ſind aus lauter Merkmalen des reinen Verſtandes (Kategorien), die nichts Empiriſches enthalten, zuſammengeſetzt. Das heiſst, es ſind eigentlich nur die reinen Verſtandesbegriffe angegeben, unter welchen das Gefühl der Luſt ſteht, oder durch welche daſſelbe, um eine Erkenntniſs von demſelben hervorzubringen, beſtimmt werden müſste. Dieſe Verſtandesbegriffe ſind: Gegenſtand und Vorſtellung deſſelben, die Reflexionsbegriffe der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits, die Cauſalität der Vorſtellung und das Daſeyn des Gegenſtandes, als Wirkung jener Cauſalität. Nun kann man aber noch nach der Anſchauung fragen, welche allen dieſen Begriffen Realität giebt, oder macht, daſs dieſe Erklärung nicht leer iſt, ſondern einen wirklichen Gegenſtand in der Erfahrung hat. Allein dieſes Empiriſche iſt nichts im Gegenſtande, ſondern etwas im Subject; wir können daher wohl aus der Anſchauung unſeres Gemüthszuſtandes, aber nicht aus der Anſchauung des Objects, die Realität deſſen, was Gefühl der Luſt iſt, ableiten. Nun werden wir uns aber bloſs bei der Anſchauung unſeres Gemüthszuſtandes deſſen, was in unſerm Gemüth iſt (der Vorſtellungen), bewuſst. Sind dieſe nur Gefühle, ſo läſst ſich das Empiriſche derſelben nicht erkennen, weil dazu ein Gegenſtand gehören würde, welcher angeſchauet wird. Das Gefühl iſt aber die unmittelbare Vorſtellung ſelbſt, und von der Vorſtellung, die wir Begriff nennen, weſentlich verſchieden; alſo können wir das Empiriſche der Luſt

im Gefühl derſelben bloſs fühlen, aber, ob wir es gleich durch Kategorien denken können, ſo kann doch das Empiriſche nicht weiter durch Verſtandesmerkmale erkannt werden, eben ſo wie eine Anſchauung zwar auf Begriffe gebracht werden kann, aber das Empiriſche derſelben bei der Anſchauung ſelbſt empfunden werden muſs. Folglich können Luſt und Unluſt eigentlich nicht weiter erklärt, ſondern bloſs die Kategorien angegeben werden, unter welchen das Empiriſche derſelben ſteht. Man kann daher zwar ſagen, Luſt und Unluſt ſind die Gründe des Einfluſſes, den eine Vorſtellung auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, durch welche Erklärung aber freilich dieſe Gründe nicht ſelbſt erkannt werden. Doch hilft uns dieſe Expolition zu der Einſicht, daſs dieſe Gründe nicht weiter einzuſehen ſind (P. 17 *) B. II. 575.).

6. Contemplative Luſt, ſ. Gefühl, 2. 29. Geſchmack, Schönes und Geſchmacksurtheil.

Intellectuelle Luſt, ſ. Intereſſe, 6. und Gefühl, 2. 29.

Luſt am Erhabenen, ſ. Erhaben.

Moraliſche Luſt, Luſt der geſetzlichen Thätigkeit, der Selbſtthätigkeit, moraliſches Gefühl, ſittliches Gefühl (T. 55. ff.), ſ. Achtung, Gutes und Pflichtgefühl.

Negative Luſt, Unluſt, das, was der Luſt im Realverſtande entgegengeſetzt iſt, das Widerſpiel der Luſt (S. II. 75), ſ. Unluſt und Gefühl 3, A.

Pathologiſche Luſt, ſ. Sinnenluſt.

Praktiſche Luſt, ſ. Intereſſe, 6.

Sinnliche Luſt, ſ. Gefühl, 2.

Sinnenluſt, Luſt aus dem Genuſſe, pathologiſche Luſt, iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die Luſt durch den Sinn, (T. 79.) ſ. Angenehm, Gefühl, 2. und Sinnenluſt.

Man vergleiche hiermit die Artikel: Angenehm und Gefühl.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 16 * f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einl. VII. S. XLIII.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. S. I.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Tugendl. Eth. Elemen. I. B. I. Hptſt. II. Art. §. 7. Caſ. Fr. S. 79.

Deſſ. Verſ. den Begr. der negat. Gröſse u. ſ. w. II. Abth. S 21

Beck Erläut. Ausz. Kant Anmerk. zur Einl. in die Cr. der Urth. S. 574. f.

Luſtgärtnerei,

ſchöne Gartenkunſt, *topiaria*.

Man kann die Producte der Natur ſo zuſammenſtellen und ordnen, daſs dieſe Zuſammenſtellung das Gefühl des Schönen in uns hervorbringt, und daſs es uns dabei ſcheint, als hätte die Natur ſie ſelbſt ſo geordnet, und dabei Ideen zur Abſicht gehabt (ſ. Natur). Nun heiſst aber diejenige bildende Kunſt, welche Geſtalten im Raume zum Ausdruck für Ideen, aber bloſs fürs Geſicht kennbar macht, die Mahlerei oder Mahlerkunſt (M. II. 713. f.), ſ. Kunſt, bildende. Die-

jenige Mahlerei folglich, welche durch die Zuſammenſtellung der Producte der Natur ſelbſt und dadurch der Schein von Benutzung und Gebrauch der Naturproducte zu andern Zwecken (Ideen), als bloſs für das Spiel der Anſchauung in Beſchauung ihrer Formen, hervorgebracht wird, heiſst die Luſtgärtnerei (M. II. 715. b. U. 207. 209.), ſ. Mahlerei.

Luxus,

Ueppigkeit, *luxe*, die Höhe im Fortſchritte der Cultur, wenn der Hang zum Entbehrlichen ſchon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt (U. 393.), ſ. Glückſeligkeit 13. und Ueppigkeit.

M.

Macht,

potentia, *puiſſance*. Macht iſt ein Vermögen, welches groſsen Hinderniſſen überlegen iſt. Das Vermögen aber iſt das, was es einem Weſen möglich macht, gewiſſe Wirkungen hervorzubringen. Sind die Hinderniſſe, welche durch die Macht aus dem Wege geräumt werden können, von der Art, daſs ſie ſelbſt andern groſsen Hinderniſſen, nur nicht dieſer Macht überlegen ſind, ſo daſs ſie alſo ſelbſt Macht beſitzen: ſo heiſst die Macht, die der Macht dieſer Hinderniſſe überlegen iſt, Gewalt. So iſt z. B. die Natur eine ſolche Macht, die uns, als phyſiſchen Weſen, überlegen iſt; denn ein Erdbeben kann uns verſchlingen, ein Blitz zerſchmettern, das Meer in ſeinen Schooſs begraben. Allein wir haben eine moraliſche Macht, die der Natur überlegen iſt, denn unſern Geiſt kann kein Erdbeben, kein Blitz und der tobende Ocean nicht zerſtören, auch iſt er ihnen durch die Feſtigkeit guter Grundſätze überlegen, bei welchen das Gemüth ſich ſeinen Muth, ſeine Beſonnenheit und den Vorſatz, ſich durch keine andern, als moraliſch erlaubte Mittel zu retten, und ſein Vertrauen auf die Unzerſtörbarkeit der Freiheit des Willens, die ewige Fortdauer und den intelligibeln Urheber der Welt (Gott) nicht nehmen läſst. Und ſo hat die Natur, bei aller ihrer Macht, dennoch keine Gewalt

über uns, ſie kann das Phyſiſche, aber nicht das Ueberſinnliche in uns, niederhalten und zerſtören (U. 102. M. II. 569).

2. Aber in ſo fern die Natur für uns eine Macht iſt, iſt ſie doch etwas, das wir fürchten, ſie iſt uns furchtbar (ſ. furchtbar). Denn als einer Macht, ſind wir, als Hinderniſſe derſelben, ihr zu widerſtehen beſtrebt. Das aber, dem wir zu widerſtehen bemühet ſind, nennen wir ein Uebel. Folglich iſt die Natur im Widerſtreit mit unſerm phyſiſchen Vermögen ein Uebel, und da wir ihrer Macht in ſo fern nicht gewachſen ſind, ein Gegenſtand der Furcht. Wir fürchten das Erdbeben, den Blitz und den empörten Ocean. Eine jede Macht iſt nehmlich, als ſolche, für den, der keine Gewalt über ſie hat, ein Gegenſtand der Furcht (U. 102.).

3. Je gröſser die Macht, je mehr ſie den Hinderniſſen, die wir ihr entgegen ſetzen können, überlegen iſt, deſto furchtbarer iſt ſie; denn die Ueberlegenheit über Hinderniſſe kann nur nach der Gröſse des Widerſtandes beurtheilt werden. Am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt, machen unſer phyſiſches Vermögen zu widerſtehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Dieſe Unwiderſtehlichkeit der Macht der Natur giebt uns zwar unſere phyſiſche Ohnmacht zu erkennen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen, uns als unabhängig von der Natur zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf ſich eine Selbſterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige iſt, die von der Natur auſser uns angefochten und in Gefahr geſetzt werden kann. So ruft alſo die Macht der Natur unſre überſinnliche Kraft, d. i. diejenige, die nicht Natur iſt, die moraliſche Kraft, in

uns auf, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher die Macht der Natur (der wir nur in Ansehung dieser Güter unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze (die moralischen) und deren Behauptung oder Verlassung ankäme (U. 104).

4. Der Gebrauch einer Sache steht in meiner Macht, heisst also, ich bin allen Hindernissen des Gebrauchs derselben überlegen, ich habe das Vermögen, sie zu gebrauchen, wie ichs will. Hiervon muss aber der Ausdruck, ich habe den Gegenstand in meiner Gewalt (*potestas*), noch unterschieden werden, welches heisst, ich habe eben meine Macht angewendet, die grosen Hindernisse des Gebrauchs zu überwinden, ich habe einen Act der Willkühr ausgeübt und jenes Vermögen wirklich mit Erfolg angewendet. Ein Gegenstand aber, den ich zu gebrauchen physisch in meiner Macht habe, heisst ein Gegenstand meiner Willkühr; ich habe ihn aber rechtlich in meiner Macht, heisst, ich kann ihn gebrauchen, ohne die Freiheit von irgend Jemand zu verletzen, es kann mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze bestehen, wenn ich ihn gebrauche. So kann ich mir also etwas als Gegenstand meiner physischen oder meiner rechtlichen Willkühr denken, je nachdem ich mir bewusst bin, dass ich ihn in meiner physischen oder in meiner rechtlichen Macht habe (K. 57.).

5. Ein Staat wird auch, im Verhältnis auf andere Völker, schlechthin eine Macht genannt, weil er der Willkühr dieser Völker Hindernisse entgegen setzen kann, durch die er ihnen öfters überlegen ist. Daher rührt das Wort Potenta-

ten, worunter die Machthaber eines Staats verſtanden werden, oder diejenigen, welche die Macht eines Staats in Händen haben (K. 161. f.)

Mächtig ſeiner ſelbſt,

ſui compos, ſe poſſéder. Dieſer Ausdruck bezeichnet, daſs derjenige, von welchem er gebraucht wird, ſeinen innern Zuſtand in ſeiner Gewalt (ſ. Macht) hat, d. i. daſs ſein innerer Zuſtand ſeiner Willkühr unterworfen iſt, theils bei Eindrücken von äuſsern Dingen oder Empfindungen, z. B. ſolchen Dingen, die Gefahr drohen, theils bei Handlungen, die im Angeſicht einer groſsen Menge von Menſchen vorzunehmen ſind.

2. Manche groſse Helden ſind z. B. zu gewiſſen Zeiten wider ihren Willen feige geweſen. Montaigne führt an, daſs, wenn die Nachricht von der Annäherung des Feindes und dem Anfang des Treffens dem General, da er im Schlafrock iſt, gebracht wird, dieſer mehr erſchrickt, als wenn er es gewuſst und ſtandesmäſſig angekleidet iſt. Dem Frauenzimmer iſt das Aufſchreien, wenn ſie erſchrecken, oder in plötzlichen Gefahren, faſt allgemein angebohren. Vielleicht hat dies die Natur dem ſchwächern Geſchlecht eingeprägt, damit ſie durch dies Mittel ſich vom Erſchrecken erholen können; ſie könnten ſonſt öfters den Tod haben, wenn nicht das Schrecken ihre Lebensgeiſter in Bewegung ſetzte, und ſie gegen dieſe Wirkung des Erſchreckens ſchützte.

3. Alle heftigen Gemüthsbewegungen des Menſchen ſetzen ihn auſser Vermögen, ſeiner ſelbſt mächtig zu ſeyn. So erreicht ein zorniger und ein bis zur Thorheit verliebter Menſch niemals ſeinen Zweck, weil jener nicht einmal

die Urſache ſeines Zorns erzählen kann, und dieſer die Declaration ſeiner Liebe zu thun nicht im Stande iſt. Wenn der Menſch auſser ſich ſelbſt geſetzt wird, oder aus dem Zuſammenhang ſeiner Gedanken gebracht wird, ſo heiſst das Entzückung, wenn es durch angenehme, und Betäubung, wenn es durch unangenehme Empfindungen geſchieht.

Nach einem Manuſcript.

Majeſtätsrecht,

jus majeſtaticum, droit de majeſté. Das Recht des Souveräns, den Verbrecher zu begnadigen, für eine Läſion, die dem Souverän ſelbſt wiederfahren iſt, in ſo fern dadurch dem Volk in Anſehung ſeiner Sicherheit keine Gefahr erwachſen kann. Majeſtät oder Hoheit heiſst nehmlich das Recht zur Souveränität, oder der Inbegriff der Rechte des Souveräns, der Form nach; die einzelnen Rechte in dieſem Inbegriff heiſsen nun Majeſtätsrechte, ſolcher giebt es aber nur ein einziges, nehmlich obiges Begnadigungsrecht. Man nennt zwar gewöhnlich alle Rechte des Souveräns, als ſolchen, z. B. das Recht zu ſtrafen, Aemter und Würden zu ertheilen u. ſ. w. Majeſtätsrechte; allein dieſe Rechte gehören der Souveränität ſelbſt, nicht aber dem Recht zu derſelben an, ſie ſind Rechte des Souveräns der Materie nach, und können daher auch Andern, die nicht die Souveränität haben, übertragen werden. Das angeführte Begnadigungsrecht iſt das einzige, welches nicht übertragen werden kann, und dem Recht zur Souveränität oder der eigentlichen Majeſtät zugehört. Man ſiehet dieſe Bedeutung des Worts Majeſtät auch daraus, weil das Verbrechen der Verletzung der Majeſtät (*crimen laeſae majeſtatis*) nicht in einer Verletzung der vom Souverän gegebenen Geſetze, einer Bemühung, ſich

Digitized by Google

den von ihm aufgelegten Strafen zu entziehen u. dergl., ſondern im Widerſtande gegen ſeine Perſon, als Souverän, im Aufruhr und dergl. beſtehet.

Mahlerei,

Mahlerkunſt, *ars pingendi*, *pictura*, *peinture*. Wenn wir Ideen für die Sinnenanſchauung darſtellen wollen, ſo kann das auf die Art geſchehen, daſs die Geſtalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, durch einen Sinnenſchein erſcheinen. Man bildet Geſtalten, die nur für das Geſicht kennbar ſind, oder nach der Art, wie der Gegenſtand, wenn er exiſtirte, ſich im Auge (auf einer Fläche) ſelbſt abbilden würde; welche Kunſt die Mahlerei, im weiten Sinne des Worts, genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs der Künſtler die äſthetiſche Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft ſich vorſtellt, durch eine Geſtalt, welche das Nachbild (Ektypon) heiſst, dem Auge darſtellt. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Mahler (U. 207.).

2. Die Mahlerei iſt die eine der beiden bildenden Künſte, die andere iſt die Plaſtik. Kant theilt die Mahlerkunſt wieder in zwei Künſte ein, in die eigentliche Mahlerei, und die Luſtgärtnerei (ſ. Luſtgärtnerei). Die eigentliche Mahlerei kann man die Kunſt der ſchönen Schilderung der Natur nennen, die Luſtgärtnerei ſtellt die Natur ſelbſt dar, durch Zuſammenſtellung ihrer Producte. Die eigentliche Mahlerei ſtellt alles, auch die cörperliche Ausdehnung, durch einen Sinnenſchein dar; die Luſtgärtnerei ſtellt die wirklichen Gegenſtände zuſammen, aber dieſe Zuſammenſtel-

lung erregt den Sinnenſchein, als wären ſie von der Natur oder dem Menſchen zur Benutzung und zum Gebrauch, nicht bloſs für das Spiel der Einbildung, ſo zuſammengeſtellt. Durch die eigentliche Mahlerei werden die Geſtalten alle ſelbſt gebildet, durch die Luſtgärtnerei werden durch die Zuſammenſtellung der wirklichen Gegenſtände (Gräſer, Blumen, Sträucher, Bäume, ſelbſt Gewäſſer, Hügel und Thäler) Geſtalten (der ſchönen Natur) gebildet, oder der Boden mit der Mannigfaltigkeit geſchmückt, womit ihn die Natur dem Anſchauen darſtellt, nur gewiſſen Ideen angemeſſen. Die ſchöne Zuſammenſtellung dieſer Gegenſtände iſt auch nur für das Geſicht gegeben, wie die eigentliche Mahlerei es mit allen Gegenſtänden macht (U. 208. ff.).

3. Zu der Mahlerei im weiten Sinne will Kant noch die Kunſt zählen, die Zimmer durch Tapeten, Aufſätze und alles ſchöne Amöblement, in ſo fern es bloſs zur Anſicht dient, zu verzieren. Auch gehört hierher die Kunſt der Kleidung nach Geſchmack, des Putzes durch Ringe, Doſen u. ſ. w. Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen (ſelbſt den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeſte eine Art von Gemählde aus, welches auch bloſs zum Anſehen da iſt. Ein Gemählde nehmlich, wenn es nicht etwa die Abſicht hat, Geſchichte oder Naturkenntniſs zu lehren, iſt bloſs zum Anſehen da, um die Einbildungskraft im freien Spiel mit Ideen zu unterhalten und ohne beſtimmten Zweck die äſthetiſche Urtheilskraft zu beſchäftigen. Das mechaniſche Machwerk an jenem Schmuck mag nun immer ſehr unterſchieden ſeyn und ganz verſchiedene Künſtler erfordern. Allein das Geſchmacksurtheil iſt doch über das, was in dieſer Kunſt der einzelnen Stücke ſowohl, als der Zuſammenſtellung derſelben, ſchön iſt, eben ſo beſtimmt, wie ein Geſchmacksurtheil über an-

dere ſchöne Gegenſtände. Daſſelbe beurtheilt nehmlich nur die Formen (ohne Rückſicht auf einen Zweck) ſo, wie ſie ſich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zuſammenſetzung, nach der Wirkung derſelben auf die Einbildungskraft (U. 210. M. II, 715.).

4. Die Mahlerei in der engſten Bedeutung des Worts, als die Kunſt der Schilderung der ſchönen Natur auf einer Fläche, verdient den Vorzug unter den bildenden Künſten (vor der Plaſtik und den übrigen Zweigen der Mahlerei in dem Weiteſten Sinn des Worts):

a. weil ſie, als Zeichnungskunſt, allen übrigen bildenden Künſten zum Grunde liegt;

b. weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen, und auch das Feld der Anſchauung, den Ideen gemäſs, mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künſten verſtattet iſt.

(U. 222. M. II, 721.)

Mandat,

ſ. Bevollmächtigungsvertrag.

Mangel,

defectus, *abſentia*, *manque*, *abſence*. Jede Verneinung, in ſo fern ſie nicht die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt. Wenn man verneint, ſo will man entweder ſagen, daſs etwas gar nicht vorhanden iſt, oder daſs ſein Gegentheil vorhanden iſt. Im

erſtern Fall findet bloſs der Mangel von jenem Etwas ſtatt (es iſt bloſs nichts da), im letztern Fall iſt etwas da (ein poſitiver Grund), was das Daſeyn von jenem Etwas unmöglich macht, das Entgegengeſetzte, welches uns deſſelben beraubt. Daher kann man jede Verneinung, in ſo fern ſie die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt, die Beraubung (*privatio*) nennen. Sie hat einen wahren Grund der Poſition (daſs man ſie als vorhanden beſtimmt) und einen eben ſo groſsen entgegengeſetzten (S. II. 72.).

2. Die Bewegung iſt z. B. entweder dadurch nicht vorhanden, daſs keine Bewegkraft da iſt, dies iſt ein Mangel der Bewegung; oder es wirkt eine der bewegenden Kraft entgegengeſetzte, aber ihr gleiche Kraft. Im letzten Falle wird der bewegte Cörper der Bewegung beraubt, nehmlich ſeine Bewegung wird dadurch aufgehoben, daſs eine ihr entgegengeſetzte gleich groſse Kraft wirkt. So iſt Ruhe alſo entweder bloſs Mangel, oder Beraubung der Bewegung (S. II, 72.).

Manier,

ſ. Methode.

Manieriren,

manieré. Der Ausdruck für eine Art des Nachäffens, nehmlich der bloſsen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, ohne doch das Talent zu beſitzen, dabei zugleich muſterhaft zu ſeyn, ſ. Genie, 14. Manieriren heiſst alſo nicht bloſs ein etwas unnatürliches und dem reinen Geſchmack der Na-

tur entgegenſtehendes an ſich habendes Verfahren in der Bearbeitung. Sondern, wenn man von einem Gemählde, oder jedem andern Kunſtproduct, ſagt, es ſei manierirt, ſo will man damit ſagen, der Vortrag der Idee in demſelben ſei auf die Sonderbarkeit angelegt, und nicht der Idee angemeſſen gemacht worden. Eigentlich ſollte man in jedem Werke der Kunſt nichts, als den wahren Ausdruck der Idee gewahr werden. Bei Gemählden, die manierirt ſind, wird man ſogleich eine beſondere Behandlung, einen Geſchmack des Künſtlers am Ungewöhnlichen gewahr, der von der Betrachtung des Gegenſtandes abführt, und die Aufmerkſamkeit auf die Kunſt hinlenkt. Der Künſtler will immer originell ſeyn, und man ſieht dieſes ſein vergebliches Beſtreben auch da, wo Originalität gar nicht einmal möglich iſt. Claude Melan hat z. B. Köpfe und Statuen ſo in Kupfer geſtochen, daſs ein ganzes Werk aus einem einzigen, von einem Punct aus als eine Schneckenlinie in die Runde herumlaufenden, Strich beſteht (U. 201.).

2. Der Manierirende will ſich vom Gemeinen unterſcheiden, thut es aber ohne Geiſt. Er benimmt ſich daher ſo, wie der, von dem man ſagt, daſs er ſich ſprechen höre, oder welcher ſteht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden; welches jederzeit einen Stümper verräth. Das, was er hervorbringt iſt prangend (preciös), geſchroben und affectirt (U. 202.).

Mann,

vir, homme fait. Ein Mann, in bürgerlicher Bedeutung, iſt derjenige, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch ſeine Art erhalten kann, die er den Trieb und das

Vermögen hat zu erzeugen und ſo fortzupflanzen. Der Menſch wird oft erſt im 30. Jahre ein Mann in bürgerlicher Bedeutung; denn im 16. Jahre kann er zwar ſich ſelbſt zur Noth erhalten, auch ſeine Art erzeugen, aber er kann weder ſie, noch ſein Weib, ernähren (S. III, 260. *)).

Mannigfaltiges,

varium. Wenn man ſich aus dem Art. Erſcheinung, 2. 6 und 7. einen deutlichen und richtigen Begriff gemacht hat von dem, was Kant Erſcheinung nennt, ſo wird man auch leicht einſehen, was er unter dem Mannigfaltigen der Erſcheinung verſteht. Ein jeder Gegenſtand, den wir durch Sinne wahrnehmen, beſteht nehmlich aus einem Stoff, der Materie, und einer gewiſſen Form, in welche dieſe Materie geordnet iſt. Die Materie iſt das, was wir uns als das Empfundene an dem Gegenſtande denken, und es iſt für uns nicht anders vorhanden, als in unſerer Empfindung. Wenn ich einen Baum wahrnehme, ſo iſt von demſelben für mich nichts anders vorhanden, als das, was ich von demſelben ſehe und fühle; in meinen Empfindungen des Geſichts und Gefühls liegt alſo das, was ich die Materie des Baums nenne. Nun kann ich mir dieſe Theile der Materie ſo denken, wie ſie durch die einzelnen Eindrücke auf das Geſicht und Gefühl für mich möglich werden. Abſtrahire ich dabei noch von aller Verknüpfung, die unter dieſen Theilen iſt, von aller Ordnung, nach welcher ſie zuſammengereihet ſind, von allem Begriff, durch welchen ſie als ein Ganzes, als ein Gleichartiges, als ein Verſchiedenartiges, u. ſ. w. gedacht werden; kurz, betrachte ich ſie bloſs als ein durch Afficirung des Gemüths vermittelſt des Geſichts und Gefühls und durch die Empfindung und Auffaſſung in die beiden Sinne

Digitized by Google

(ſ. Anſchauung, 11.) Wirkliches, das aber noch durch nichts unter einander verknüpft iſt (weil nach K. Theorie alle Verknüpfung erſt durch die Selbſtthätigkeit des Erkenntniſsvermögens in dieſe Empfindungen kommt, und ſie zu einem ſinnlichen Gegenſtande (einer Erſcheinung) macht): ſo habe ich den Begriff des Mannigfaltigen der Erſcheinung (C. 34.).

2. Dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke oder der Erſcheinungen wird in gewiſſen Verhältniſſen geordnet und angeſchauet. Unſer Verſtand und unſre Sinnlichkeit ſind nehmlich von einer ſolchen Beſchaffenheit, daſs wir dieſes Mannigfaltige (von der Bearbeitung durch unſer Erkenntniſsvermögen abſtrahirt, ein bloſs Empfundenes, Ungeordnetes, nicht Angeſchauetes) als geordnet denken und anſchauen müſſen, ſogleich, wenn wir es empfinden. Das iſt, es wird ſogleich beim Auffaſſen in den Sinn zuſammengeſtellt oder gereihet nach gewiſſen Beſtimmungen, die ihren Grund wieder im Raum und in der Zeit, d. i. einer Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit haben, und durch welche es möglich wird, daſs ſie einander ihre Stelle beſtimmen (C. 34.), ſ. übrigens Materie.

3. Dieſes Mannigfaltige wird nun durch das Erkenntniſsvermögen ſelbſtthätig bearbeitet, und mit einander zu einem Ganzen, welches als Gegenſtand Erſcheinung, als ſubjective Vorſtellung aber Anſchauung heiſst, verknüpft (ſ. Anſchauung, 11.). Dieſe Verknüpfung nennt Kant die Syntheſis des Mannigfaltigen dem Inhalte der Dinge nach (C. 606.).

Mannigfaltigkeit,

varietas, *varieté*. Die Mannigfaltigkeit der Dinge muſs von dem Mannigfaltigen in

den Dingen wohl unterſchieden werden, ſ. Mannigfaltiges. Die Mannigfaltigkeit der Dinge beſteht darin, daſs jedes derſelben ſolche Beſtimmungen hat, welche alle übrigen nicht haben. Alle Beſtimmungen zuſammengenommen, in ſo fern ſie bejahend ſind, kann man ſich als einen Inbegriff derſelben denken; nennt man dieſe Beſtimmungen, als das, was allein etwas poſitives iſt, Realität, ſo bekömmt man unter dem Begriff des Inbegriffs aller bejahenden Beſtimmungen den Begriff der höchſten Realität, d. i. der, von welcher alle übrigen Realitäten, entweder als Theile oder als Folgen, abgeleitet werden müſſen. In dieſer höchſten Realität liegt alſo der Grund aller Mannigfaltigkeit der Dinge, indem ich mir jedes Ding durch Einſchränkung dieſer Realität, das iſt, durch Verneinung aller ſeiner unendlich vielen Realitäten, bis auf die, welche die Beſtimmungen jenes Dinges ausmachen, denken kann. Dieſes iſt eine bloſs logiſche Operation, ſo wie die ganze Vorſtellung ganz logiſch iſt, und gar nichts Metaphyſiſches enthält (C. 606.), ſ. Ideal, 8.

2. Der Grund aller Mannigfaltigkeit kann aber auch ſo in der höchſten Realität gedacht werden, daſs ſie nicht auf der Einſchränkung dieſer höchſten Realität, welche in dieſer Vorſtellung als das Urweſen gedacht wird, beruhet, ſondern daſs die Beſtimmungen eines jeden Dinges als Folgen gedacht werden, die ihren Grund in der höchſten Realität haben. Auch dies iſt eine bloſs logiſche Vorſtellung, indem alles Erkennbare als Folge, d. i. als etwas, das aus etwas anderm, ſeinem Grunde, erkannt werden kann, gedacht werden muſs. Nun kann man ſich einen letzten Grund, einen Urgrund, aller möglichen Folgen denken, von welchem alſo alle Mannigfaltigkeit, als einzelne Folge, abzuleiten iſt (C. 607.).

Digitized by Google

3. Dieſe logiſche Vorſtellung unſrer Vernunft (Idee) von dem oberſten Grunde alles Mannigfaltigen, oder durch welche wir die Reihe aller Folgen und Gründe in einem oberſten Grunde vollenden, den wir als den höchſten betrachten, können wir noch nicht als eine Vorſtellung anſehen, die einen wirklichen Gegenſtand hat. Daraus, daſs wir uns eine ſolche Idee machen können, folgt nicht, daſs auch ein ſolches Weſen, das wir durch dieſe Idee denken (ein ſolches Ideal) wirklich vorhanden ſei (C. 608.), ſ. Gott, 28. f.

Mariottiſches Geſetz.

Edmund Mariotte, ein Philoſoph und Mathematicus in Frankreich, war Prior zu St. Martin ſous Beaume, vier Meilen von Dijon, und wurde 1667 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris. Er vermachte ſeine Manuſcripte dem berühmten Phil. de la Hire und ſtarb den 12 Mai 1684. La Hire lieſs Mariotte's Werke zu Leiden 1717 in 4. zuſammen drucken. Eine neue Ausgabe derſelben kam heraus unter dem Titel: *Oeuvres de M. Mariotte de l'Academie Royale; comprenant tous les traitéz de cet Auteur, tant ceux qui avoient déja paru ſéparément, que ceux qui n'avoient pas encore été publiés; Imprimées ſur les Exemplaires les plus exacts et les plus complets; Revûes et corrigées de nouveau. Nouvelle Edition. A la Haye.* 1740. 4.

2. In dieſer Sammlung befindet ſich ein Verſuch über die Natur der Luft (*Eſſai de la nature de l'air*), welcher ſchon 1676. 8. herausgekommen war, und ein Tractat über die Bewegung der Gewäſſer und der andern flüſſigen Cörper (*Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides*), welchen de la Hi-

re nach Mariotte's Tode herausgegeben hat. Mariotte zeigt in beiden Abhandlungen, daſs ſich die Dichtigkeit der Luft verhält, wie das Gewicht, welches ſie trägt. Er beweiſet dieſes im letztern Tractat (P. II. Diſc. 2. pag. 381) ſo: Man nehme eine gebogene Glasröhre Fig. 54. ABC, die am Ende C verſchloſſen und am andern Ende offen iſt; man ſchütte etwas Queckſilber hinein bis zur horizontalen Höhe DE, damit die eingeſchloſſene Luft CE weder weniger noch mehr ausgedehnt ſei, als die im andern Arm; denn wäre das Queckſilber in dem einen Arm etwas höher als in dem andern, ſo würde die Luft in demſelben weniger gedrückt werden. EC muſs von mittler Höhe ſeyn, etwa von 12 Zoll, wie man ſie in dieſer Figur annimmt; DA aber muſs ſo groſs ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn nun das Queckſilber auf beiden Seiten bei D und E gleich hoch ſteht, und die Luft in EC mit der in DA in keiner Verbindung mehr iſt, ſo gieſse man durch das Ende A mit einem kleinen gläſernen Trichter neues Queckſilber hinein, wobei man ſich in Acht nehmen muſs, daſs keine Luft mit in CE komme. Man wird gewahr werden, daſs das Queckſilber nach und nach gegen C zu ſteigen und die Luft, die in CE war, zuſammendrücken wird, und daſs wenn EF 6 Zoll, FG aber eine Horizontallinie iſt, das Queckſilber im andern Arm bis H geſtiegen ſeyn wird, wenn dieſer Punct vom Punct G 28 Zoll entfernt iſt und die Barometer zu der Zeit und am Ort der Beobachtung 28 Zoll hoch ſtehen; denn ſtänden ſie nur $27\frac{1}{2}$ Zoll hoch, ſo würde GH auch nur $27\frac{1}{2}$ Zoll lang ſeyn. Nun wird in dieſem Zuſtande die Luft in FC von dem Gewicht der Atmoſphäre, welches dem von 28 Zoll Queckſilber gleich iſt, und noch von den 28 Zoll Queckſilber, das in dem Ramme GH iſt, gedrückt, folglich wird ſie von einem Gewicht gedrückt, welches zweimal ſo groſs iſt, als dasjenige, von welchem die Luft gedrückt wird, welche

Digitized by Google

an dem Ort der Beobachtung iſt, und welches dem gleich iſt, von welchem die Luft in EC gedrückt wurde, ehe ſie durch das Gewicht des Queckſilbers in GH zuſammengedrückt wurde. Man wird alſo, aus dieſer Erfahrung, deutlich ſehen, daſs die Dichtigkeit der Luft nach Proportion des ſie zuſammendrückenden Gewichts zugenommen hat; denn da CE einen Raum von 12 Zoll enthält, ſo iſt dieſelbe Quantität Luft, welche in CE war, nur in den Raum FC von 6 Zoll, oder in den halben Raum zuſammengedrückt, folglich muſs ſie noch einmal ſo dicht ſeyn, als vorher; als ſie aber in CE war, wurde ſie nur vom Gewicht einer Luftſäule der Atmoſphäre gedrückt, welches dem Gewicht einer Queckſilberſäule von gleichem Umfange, aber von 28 Zoll Länge gleich iſt; jetzt aber wird ſie überdem noch von einer ſolchen Queckſilberſäule von 28 Zoll HG gedrückt, alſo von dem zwiefachen Gewicht. Folglich drückt ein zwiefaches Gewicht die Luft zu einer zwiefachen Dichtigkeit zuſammen. Daſſelbe Verhältniſs wird man auch in andern Verſuchen finden, wenn man die Rechnung ſo macht: Man muſs zum erſten Satz die Summe des Gewichts der Atmoſphäre und des Queckſilbers nehmen, ſo weit es im Arm AD höher ſteht als die Baſis der Luft im Arm EC, z. B. HN, wenn das Queckſilber in EC bis M ſteht, oder HL, wenn die Baſis der Luft in I iſt. Das Gewicht wird aber im Längenmaaſs genommen. Man nehme zum zweiten Satz das Gewicht der Atmoſphäre, d. h. 28 Zoll; man nehme zum dritten Satz die Länge EC: ſo wird der vierte Satz, der ſich durch die Regel de tri ergiebt, die Länge des Raums ausdrücken, in welchem ſich die Luft im Arm EC befindet. Stünde z. B. das Queckſilber HL in AD nur 14 Zoll über die Horizontallinie LI, ſo würde die Proportion heiſsen: wie ſich 14 und 28 d. i. 42 verhalten zu 28, ſo verhält ſich 12 zu dem Raum der Luft CI. Nun giebt aber 28 multiplicirt mit 12 und divi-

dirt mit 42, 8. Folglich iſt die Luft in CI auf $\frac{2}{3}$ des Raums CE, alſo zu $1\frac{1}{2}$ der Dichtigkeit, die ſie hatte, als ſie noch den ganzen Raum CE einnahm, zuſammengedrückt. Aber das Gewicht in AD iſt auch gleich dem Gewicht, das die Luft drückte, da ſie noch CE anfüllte, nehmlich 28, und $\frac{1}{2}$ dieſes Gewichts, d. i. 14, folglich 42 gleich. Dieſe Regel ſagt: das Gewicht, welches die Luft zuſammendrückt, verhält ſich zu dem gewöhnlichen Gewicht der Atmoſphäre ſtets eben ſo, wie die Dichtigkeit der zuſammengedrückten Luft zu der gewöhnlichen Dichtigkeit der Luft, d. i. umgekehrt wie die Räume, in welchen ſich die zuſammengedrückte und die gewöhnliche Luft befinden. Wollte man, umgekehrt, die Luft in CE auf 3 Zoll zuſammendrücken, folglich 4 mal dichter machen als die gewöhnliche Luft, ſo würde man auch 4 mal ſo viel Gewicht dazu nöthig haben; da nun die atmoſphäriſche Luft mit 28 Zoll drückt, ſo würde man 4 mal 28, d. i. 112 Zoll Gewicht nöthig haben; nun drückt aber die Atmoſphäre ſchon mit 28 Zoll, alſo würde das Queckſilber in AD, wenn CM der Raum wäre, auf welchen die Luft gebracht wäre, oder 3 Zoll, 84 Zoll hoch über die Horizontallinie MN ſtehen. Wollte man wiſſen, wie hoch die Röhre DA ſeyn müſste, um die Luft in CE bis auf einen Zoll zuſammenzudrücken, alſo 12 mal dichter zu machen, ſo darf man nur bedenken, daſs 12 mal 28 Zoll Gewicht dazu gehört; da nun die Atmoſphäre ſelbſt mit 28 Zoll drückt, ſo bedarf man nur 11 mal 28 Zoll Queckſilber, wozu noch 11 Zoll bis zur Horizontallinie OP gezählt werden müſſen, alſo bedürfte es dazu eine Röhre, die etwas länger wäre als $11 \times 28 + 11$, d. i. 319 Zoll; bei 319 Zoll nehmlich würde das Queckſilber bis oben an den Rand A ſtehen. Man ſieht hieraus, daſs die Federkraft, mit welcher die Luft dem Druck widerſtehet, mit der Dichtigkeit zunimmt, und daſs ſie $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt, wenn die Dichtigkeit $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt.

Digitized by Google

3. Mariotte unterſuchte nun auch die Verminderung der Federkraft der Luft bei vergröſsertem Raume. Man nehme, ſagt er (p. 383.), eine Glasröhre von einer beliebigen Länge, z. B. von 38 Zoll, die an einem Ende verſchloſſen iſt. Man mache einen Zoll hoch über dem offnen Ende Fig. 55. B, z. B. bei Z ein Zeichen, damit, wenn jenes Ende bis an dieſes Zeichen in ein kleines Gefäſs mit Queckſilber CDE geſenkt wird, 37 Zoll von der Röhre darüber ſtehen bleiben. Man gieſse ſo viel Queckſilber in die Röhre, daſs noch 9 Zoll hoch Luft darüber bleiben, damit, wenn die Röhre umgekehrt wird, wie man es Fig. 55. ſieht, und man die Oeffnung mit dem Finger zuhält, 9 Zoll hoch Luft über dem Queckſilber zu ſtehen kommen. Wenn man nun den Finger mit dem Ende der Röhre in das kleine Gefäſs mit Queckſilber ſenkt, und dann den Finger wegzieht, ſo wird das Queckſilber herab fallen und nach einigem Auf- und Abſchwanken auf 21 Zoll unter A oder 16 Zoll über Z ſtehen bleiben, welches geſchehen muſs, um das Verhältniſs der Gewichte und der Dichtigkeiten, welche vorher erklärt worden ſind, zu erhalten. Dieſes kann man ſo beweiſen. So lange die Luft in AH mit der Luft des Orts, wo man den Verſuch macht, gleich dicht iſt, muſs ſie ſich vermittelſt ihrer Federkraft mit dem Gewicht der Atmoſphäre ins Gleichgewicht ſetzen. Nun wird aber die Summe des Gewichts der Luft in AH und des Queckſilbers HZ gröſser ſeyn, als das Gewicht der Atmoſphäre (gleich dem Gewicht einer Säule Queckſilber von dem Durchmeſſer der Röhre und einer Länge von 28 Zoll), folglich muſs ſich die Luft in AH ausdehnen, und ein Theil des Queckſilbers herab fallen; doch wird es nicht ganz herabfallen, weil ſonſt die Luft in der Röhre zu ausgedehnt ſeyn, und dem Gewicht der Atmoſphäre nicht das Gleichgewicht halten würde, woraus folgt, daſs ein Theil des Queckſilbers in der Röhre bleiben wird. Wenn nun in AH 9 Zoll

Digitized by Google

Luft iſt, ſo wird ſie ſich ausdehnen und das Queckſilber hinabtreiben, ſo daſs nur noch 16 Zoll Queckſilber über der Oberfläche des Queckſilbers FZG bleiben wird. Dieſe Länge von 16 Zoll ſei ZL, ſo wird alsdann die ganze Luftſäule der Atmoſphäre mit der Federkraft der ausgedehnten Luft AL und dem Gewicht der 16 Zoll Queckſilber LZ im Gleichgewicht ſeyn. Wenn man nehmlich von 28 Zoll 16 Zoll abziehet, ſo bleiben noch 12 Zoll übrig. Die Luft, die erſt mit 9 Zoll Raum drückte, drückte nun, in einem Raum von 21 Zoll, den ſie jetzt einnimmt (denn 9 und 12 ſind 21), nur mit der Kraft, welche 12 Zoll Queckſilber haben würde, das iſt, da ſie nun $2\frac{1}{3}$ mal ſo viel Raum einnimmt als vorher, (denn $2\frac{1}{3}$mal 9 iſt 21), mit $2\frac{1}{3}$ mal weniger Kraft (denn ſie hält 12 Zoll Queckſilber das Gleichgewicht); nun machen $2\frac{1}{3}$mal 12, 28; folglich hat die Luft, die ſonſt, da ſie nur 9 Zoll anfüllte, ſo dicht war, als die atmoſphäriſche, jetzt, da ſie $2\frac{1}{3}$ mal ſo viel, d. i. 21 Zoll, anfüllt, $2\frac{1}{3}$ mal weniger Federkraft oder Dichtigkeit. Hätte ſie nehmlich die Dichtigkeit der atmoſphäriſchen Luft, ſo müſste ſie mit der Kraft drücken, die 21 Zoll nicht ausgedehnte atmoſphäriſche Luft hat, wobei gar kein Queckſilber in der Röhre ſeyn würde; da aber noch 16 Zoll drin bleibt, und die Luft nur 12 Zoll, d. i. 28 dividirt mit $2\frac{1}{3}$ herausjagt, ſo hat ſie auch nur $2\frac{1}{3}$ Kraft der atmoſphäriſchen Luft, d. i. der Kraft, die ſie hatte, als ſie nur 9 Zoll Raum einnahm.

4. Dieſe Verſuche hat auch ein andres Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris im Jahr 1705 (*Mémoir. de Paris*, 1705 p. 119 in 4. und 155 in 12) wiederholt; und einige engliſche Gelehrte fanden eben den Erfolg, indem ſie gläſerne Gefäſse unter Waſſer verſenkten (Gehlers phyſ. Wörterb. Art. Luft 3 Th. S. 12. ff.) Daher haben es nun die Naturforſcher als einen allge-

meinen Satz angenommen, daſs ſich, unter übrigens gleichen Umſtänden,

die Federkraft der Luft umgekehrt, wie der Raum verhält,

den eine gleiche Menge Luft einnimmt. Weil ſich bei gleicher Menge der Materie die Dichtigkeit auch umgekehrt, wie der Raum verhält, ſ. Dichtigkeit, ſo heiſst obiges Geſetz eben ſo viel, als:

die Federkraft verhält ſich, wie die Dichtigkeit;

oder weil die Federkraft im Ruheſtande der zuſammendrückenden Kraft gleich iſt:

die Dichtigkeit verhält ſich wie die zuſammendrückende Kraft.

Alle dieſe Ausdrücke ſind ein und eben derſelbe Satz, und unter dem Namen des

mariottiſchen Geſetzes

bekannt. Bouguer (*ſur les dilatations de l'air dans l'atmoſphère* in den *Mémoir. de Paris*, 1753 pag. 515. in 4. und 770. in 12) hat in Amerika durch viele mit ſeiner Reiſegeſellſchaft wiederholte Verſuche, ſelbſt auf den höchſten Bergen, und bei ſehr ſtarken Verdünnungen der Luft, das mariottiſche Geſetz allemal richtig gefunden. Man ſieht es daher als entſchieden an, daſs die Luft an der Erdfläche ſich durch den doppelten Raum verbreitet, wenn ſie nur die Hälfte des Gewichts der Atmoſphäre trägt, u. ſ. w. Winkler (Gehler a. a. O.) hat das mariottiſche Geſetz noch beim achtfachen Druck richtig befunden. Alles dies zeigt, daſs man daſſelbe,

ſo weit unſere Beobachtungen und Verſuche reichen,

annehmen könne.

5. Newton (*Princip. Phil. Nat. Lib. II. Propoſit.* 23. *Schol. pag.* 302. *f. edit.* 1.) thut dar: daſs dieſes mariottiſche Geſetz fliehende Kräfte ihrer nächſten Theile, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſtehen, beweiſet. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs die Ausdehnungskraft der Luft darin beſtehe, daſs die Partikelchen der Luft, die einander am nächſten ſind, einander zurückſtoſsen. Newton ſtellt dieſes ſo vor, als flöhen ſie einander, und da dies von allen Seiten geſchieht, als flöhe jedes Partikelchen den Mittelpunct des andern, oder auch, als flöhen ſich die Mittelpuncte einander. Bei dem mariottiſchen Geſetze fliehen ſie ſich aber einander mit einer Kraft, die abnimmt in dem Maaſse, als ſich die Mittelpuncte der Partikelchen von einander entfernen. Je gröſser dieſe Entfernung wird, deſto kleiner wird die Fliehkraft, iſt z. B. die Entfernung noch einmal ſo groſs, ſo iſt die Fliehkraft noch einmal ſo klein u. ſ. w.

6. Kant behauptet nun: das Geſetz, nach welchem ſich die Theilchen aller Materie zurückſtoſſen, ſei, daſs die zurückſtoſsenden Kräfte in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe der unendlich kleinen Entfernungen ihrer Theile ſtehen. Das heiſst, wenn, nach dem mariottiſchen Geſetz, zwei Lufttheilchen ſich ſo ausgedehnt haben, daſs ſie einen zweimal ſo groſsen Raum einnehmen als vorher, ſo wäre die Kraft, mit welcher ſie ſich nun zurückſtoſsen oder ſich ausdehnen werden, zweimal kleiner als vorher: allein nach Kants Behauptung müſste dieſe Kraft nicht zweimal, ſondern achtmal kleiner ſeyn; denn 8 iſt der Cubus oder Würfel von 2 (der Würfel oder Cubus einer Zahl iſt, was herauskömmt, wenn ich die Zahl mit ſich ſelbſt multiplicire, und das Facit noch einmal mit jener Zahl multiplicire, z. B. 2 multiplicirt mit ſich ſelbſt, d. i. mit 2 giebt 4, und dieſe 4 mit 2 multiplicirt giebt 8, welches der Cubus von 2 iſt).

Wenn nun, ſagt Mariotte, zwei Partikelchen Luft einmal 2, und ein andermal 4 Zoll Raum einnehmen, ſo wird ihre Ausdehnungskraft im erſten Fall 2 mal ſo groſs ſeyn als im zweiten, oder ihre Kräfte werden ſich verhalten wie 2 zu 4, aber umgekehrt, d. i. wie 4 zu 2. Nein, ſagt Kant, ſie werden ſich verhalten wie der Würfel von 2, das iſt 8 zum Würfel von 4, d. i. 64. aber umgekehrt, d. i. wie 64 zu 8, oder die Kraft des erſtern iſt 8 mal ſo groſs, als die Kraft des letztern, denn 8 mal 8 iſt 64. Das widerſpricht aber doch Mariottes und aller Phyſiker Erfahrung? K. antwortet: Die Ausſpannungskraft der Luft, die die Phyſiker durch ihre Verſuche erfahren haben, iſt richtig, aber ſie iſt nicht die Wirkung der urſprünglich zurückſtoſsenden Kräfte der Luft, denn dieſe müſsten ſich verhalten wie die Würfel; ſondern, was die Phyſiker erfahren haben, iſt die Wirkung der Wärme. Der Wärmeſtoff dringt nicht bloſs in die Luft ein, ſondern nöthigt allem Anſehen nach auch durch ihre Erſchütterungen die eigentlichen Lufttheile, einander zu fliehen, ſo daſs die Luft ſich nicht bloſs ausdehnt, wie dieſes bei der urſprünglichen Zurückſtoſsung der Fall iſt, ſondern die Theilchen ſich wirklich von einander entfernen, ſo daſs wirkliche Zwiſchenräume zwiſchen ihnen entſtehen. Die Wärme ſetzt die Lufttheilchen in ſolche Bebungen, daſs ſie dadurch die Kraft bekommen, ſich einander im umgekehrten Verhältniſſe ihrer Entfernungen zu fliehen. Die Luft hat nehmlich eine doppelte expanſive Elaſticität, eine urſprüngliche, deren Geſetz iſt, daſs ſich die Theile derſelben in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe einander abſtoſsen, und eine abgeleitete, vermittelſt deren ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht, deren Geſetz alſo iſt, daſs ſich die Lufttheilchen einander im Verhältniſs des Grades ihrer Wärme fliehen, ſ. Elaſticität, 9.

7. Es läſst ſich aber nach den Geſetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elaſtiſcher Materien auf folgende Art begreiflich machen, daſs die Bebungen, in welche der Wärmeſtoff (oder die Wärmematerie, *Materia caloris*, *Caloricum*, *Cælorique*) die einander nächſten Theile des Luftſtoffs (der Baſis der Luft) verſetzt, ihnen eine Fliehkraft geben müſſe, welche in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſteht. Der urſprünglichen Elaſticität der Luft nach iſt dieſe Flüſſigkeit eben ſo ſchwer über die Dichtigkeit zuſammenzudrücken oder auszudehnen, die ſie im natürlichen Zuſtande hat, als die tropfbaren Flüſſigkeiten, z. B. das Waſſer. So wie aber die Wärme das Waſſer ausdehnt, und die Kälte daſſelbe zuſammenzieht, ſo geſchieht das auch mit der Luft, als einem aus Luftſtoff und Wärmeſtoff beſtehenden Flüſſigen. Der Wärmeſtoff, der ſich in der Luft befindet, verändert das Volumen der Luft beſtändig (nicht nur dadurch, daſs mehr oder weniger Wärmeſtoff hinein kömmt, ſondern allem Anſehen nach auch) durch die beſtändigen Bebungen, in welchen einerlei Menge von Wärmeſtoff die Lufttheilchen erhält. Finden nun die Schwingungen, welche die Lufttheilchen von der Wärme erhalten, weniger Widerſtand, ſo dehnt ſich die Luft mehr aus, d. i. die Lufttheilchen entfernen ſich wirklich mehr von einander, oder eigentlich ſind dann die Bebungen derſelben von der Art, daſs ſie einen gröſsern Raum durchlaufen. Die Theile fliehen aber einander mit deſto weniger Kraft, je entfernter ſie von einander ſind, und die Schwingungen elaſtiſcher Materie wirken mit deſto ſchwächerer Kraft auf die Materie, welche ſie zurückſtoſsen, je gröſser der Raum iſt, den dieſe Schwingungen durchlaufen (N. 79. f.).

Marktpreis,

ſ. Werth.

Maſchine,

machina, machine. Ein Cörper (oder Cörperchen) deſſen bewegende Kraft von ſeiner Figur abhängt. So ſind z. B. der Flaſchenzug, die Mühlen, die Uhrwerke Maſchinen, denn ihre bewegende Kraft hängt von ihrer Figur ab. Die mechaniſche Naturphiloſophie erklärt die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien daraus, daſs ſie die kleinſten Theile derſelben für ſolche Maſchinen hält, ſ. Atomiſtik, 2. Allein dieſe Maſchinen ſetzen immer wieder äuſsere bewegende Kräfte voraus, deren bloſse Werkzeuge ſie ſind. Folglich erklärt die mechaniſche Naturphiloſophie nichts, ſondern ſchiebt die Schwierigkeit nur weiter hinaus, und vervielfältigt zugleich die Principien (die Maſchinen) ins Unendliche, weil es eine unendliche Verſchiedenheit der Materien giebt, ſ. Atomiſtik, 3.

Maſſe,

maſſa, maſſe, ſ. Cörper, 9. Unter der Maſſe verſteht man nicht, wie man gewöhnlich, und auch Gehler meint (Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe), ohne Einſchränkung, die Menge (Quantität) der undurchdringlichen (ein Pleonasmus!) Materie, ſondern unter der Bedingung, ſo fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden. Was das heiſse, eine Materie wirke in Maſſe, findet man im Art. Bewegung, VIII, 2. Flüſſige Materien können durch ihre eigene

Bewegung in Maſſe, ſie können aber auch im Fluſſe wirken. Sie wirken in Maſſe, wenn ſie mit allen ihren Theilen zugleich wirken; ſie wirken im Fluſſe, und nicht in Maſſe, wenn ſie zwar mit allen ihren Theilen wirken, aber ſo, daſs die Theile nach einander und nicht zugleich wirken. Im ſogenannten Waſſerhammer wirkt das anſtoſsende Waſſer in Maſſe. Der Waſſerhammer oder Pulshammer (*aqua pulſans in tubo ab aëre vacuo*, *marteau d' eau*) iſt eine luftleere hermetiſch verſchloſſene (d. i. an beiden Enden zugeſchmolzene) Glasröhre, in welcher ſich etwas Waſſer befindet. Die Röhren ſind gewöhnlich 10 bis 12 Zoll lang, am obern Ende in eine Spitze ausgezogen, am untern etwas ſtark am Glaſe, und in Form einer Halbkugel abgerundet oder mit einer angeblaſenen Kugel verbunden. Wenn man dieſe Röhre langſam umkehrt, daſs das Waſſer an das ſpitzige Ende läuft, alsdann aber daſſelbe, durch ſchnelles Umkehren, auf einmal gegen den Boden der Röhre zurückfallen läſst, ſo ſchlägt es ſehr ſtark, wie ein feſter Cörper oder Hammer, gegen den Boden, verurſacht einen ſehr lauten Schall, und zerbricht das Glas, wenn es unten nicht ſtark genug iſt. Dieſe Wirkung erklärt ſich ſehr leicht aus der unmittelbaren und plötzlichen Berührung und dem Anſtoſsen des Waſſers in Maſſe. Da hingegen, wenn die Röhre voll Luft iſt, die fallende Waſſerſäule durch das Ausweichen der Luft getrennt wird, alſo den Boden nicht auf einmal erreichen, auch nicht unmittelbar berühren kann, weil die letzten ausweichenden Lufttheile gleichſam wie ein elaſtiſches Polſter zwiſchen dem Waſſer und Glaſe liegen, und den Stoſs des erſtern auffangen. Eben das erfolgt in jedem Barometer, wo der Raum über dem Queckſilber luftleer iſt, wenn man die Queckſilberſäule durch ſtarke Bewegung an das obere Ende der Glasröhre anſchlagen läſst (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Waſſerhammer). Eben

Digitized by Google

ſo wirkt auch das Waſſer in Maſſe, wenn es, in einem Gefäſse eingeſchloſſen, z. B. in einer Flaſche, durch ſein Gewicht auf die Wagſchale, darauf es ſtehet, drückt. Dagegen wirkt das Waſſer eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterſchlächtigen Waſſerrades nicht in Maſſe. Ein unterſchlächtiges Waſſerrad (*rota retrograda*) iſt ein Rad mit Schaufeln, unter welchem das Waſſer hinfliefst, und es durch den Stofs auf die Schaufeln nach der Gegend zu drehet, wo es herfliefst. Hier wirkt das Waſſer nicht mit allen ſeinen Theilen, die gegen die Schaufeln anlaufen, zugleich, ſondern nur nach einander oder nicht in Maſſe. Wenn man hier die Quantität der Materie (ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung), die mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat (ſ. Kraft, bewegende), beſtimmen will: ſo muſs man allererſt den Waſſercörper, d. i. diejenige Quantität der Materie ſuchen, die, wenn ſie in Maſſe mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit (mit ihrer Schwere) wirkt, dieſelbe Wirkung hervorbringen kann. Daher verſteht man nun gewöhnlich unter dem Worte Maſſe, uneingeſchränkt, die Quantität der Materie eines feſten Cörpers (das Gefäſs, darin ein Flüſſiges eingeſchloſſen iſt, z. B. eine Flaſche, vertritt auch die Stelle der Feſtigkeit deſſelben) (N. 112. f.).

Material,

materialis, *matériel*. So heifst überhaupt alles dasjenige, was ſich auf Materie, in den verſchiedenen Bedeutungen dieſes Worts (ſ. Materie), bezieht, z. B. materialer Gebrauch, ſ. Gebrauch, materialer; materiale Beſtimmungsgründe des Willens oder materiale praktiſche Principien oder Grundſätze, ſ. Expoſition, 25 und 31.; materialer

Idealismus, ſ. Idealismus, empiriſcher; materiale Vernunfterkenntniſs, ſ. Vernunfterkenntniſs; materiale Vollkommenheit, ſ. Vollkommenheit.

Materialismus,

materialismus, matérialisme. Der Begriff von der Materialität aller Weltweſen (R. 192*)). Wer behauptet, daſs alles, was in der Welt exiſtirt, bloſs aus ſolchem Stoff beſtehe, aus welchem die Cörper beſtehen, d. i. aus Materie, oder doch ſo an Materie gebunden ſei, daſs es ohne ſie nicht exiſtiren könne, der bekennt ſich zum Materialismus. Man kann den Materialismus eintheilen

a. in den pſychologiſchen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, welcher annimmt, daſs die Perſönlichkeit des Menſchen nur unter der Bedingung eben deſſelben Cörpers ſtatt finden könne (oder die Behauptung: die Seele iſt Materie); und

b. in den kosmologiſchen, oder, wie er auch heiſsen kann, den Materialismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, daſs die Gegenwart in einer Welt überhaupt nicht anders als räumlich ſeyn könne (oder die Behauptung: die Seele kann nicht ohne Cörper exiſtiren). Dieſer Materialismus iſt zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart des Menſchen ſehr angemeſſen, nach welcher alles, was in der Sinnenwelt exiſtirt, nur durch Sinne erkannt werden kann, und im innern Sinn es an der Anſchauung einer Subſtanz fehlt, welcher die Accidenzen im innern Sinn in-

häriren, ſo daſs der Schein entſpringt, als inhärirten ſie dem Cörper. Dazu kömmt, daſs für uns überhaupt keine Erkenntniſs möglich iſt, als eine ſolche, deren Gegenſtand vermittelſt der Anſchauung durch die Sinne gegeben iſt. Allein dieſe Hypotheſe iſt doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig,

A. wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen; und vornehmlich

B. wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode ausgeſetzt iſt, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll.

2. Der Materialismus ſoll alſo zweierlei leiſten, er ſoll das Denken, als ein Phänomen in der Natur, erklären, allein dazu iſt er ganz untauglich; er ſoll die Einwirkung der Denkkraft auf die materielle Welt erklären, allein, ſo wie er es thut, verengt er die Vernunft in praktiſcher Abſicht. Die Vernunft fordert nehmlich in praktiſcher Abſicht, d. i. zum Fortſchreiten nach der Idee des höchſten Guts (ſ. Gut, höchſtes) eine endloſe Fortdauer, ein Vernunftglaube, der nur mit der Entſagung der Moralität verſchwindet. Dieſem Glauben widerſpricht aber der Materialismus, wäre er gegründet, durch die tägliche Erfahrung von der Auflöſung der Cörper. Darum haben auch die Anhänger deſſelben, welche dabei dennoch die ewige Fortdauer retten wollten, den Knoten durchgehauen, und zur Allmacht Gottes (die aber kein Erklärungsgrund ſeyn kann) ihre Zuflucht nehmen müſſen, die nehmlich auch denſelben Cörper wiederherſtellen könne, (der aber doch, man weiſs nicht wozu, während der Auflöſung deſſelben, eine Zeitlang nicht vorhanden wä-

Digitized by Google

re). Dieſe Vorſtellung verengt aber offenbar Vernunft, indem ſie alle pſychologiſche Perſönlichkeit (die Vorſtellung von der Identität des Ichs) und alle Gegenwart auf die Vorſtellungen einer einzigen Art von Sinnen (der äuſsern) einſchränkt, und behauptet, was nicht geſehen, gefühlt, gehört, gerochen und geſchmeckt werden kann, kurz, was nicht räumlich und cörperlich iſt, das iſt ein Hirngeſpinſt. Wenigſtens kann doch die Unmöglichkeit mehrerer Arten von Sinnen, als die äuſsern, nicht bewieſen werden, zumal da wir ſelbſt noch eine andere Art, nehmlich den innern Sinn haben, in welchem ihm eigenthümliche Accidenzen ſind (denn die Gedanken, die Gefühle u. ſ. w. können wir doch weder ſehen, noch hören u. ſ. w.). Daſs aber die Gedanken, die doch gar nicht in den äuſsern Sinnen ſind, der Materie, als ihrer Subſtanz, inhäriren ſollen, hat nur ſo lange einigen Schein für ſich, als die Materie für ein Ding an ſich gehalten wird. Sobald ſie für eine den äuſsern Sinnen eigenthümliche, und auſser denſelben nicht als ſolche vorhandene, Vorſtellung erkannt wird, fällt die Möglichkeit, ihr das Denken zuzuſchreiben, weil dieſes ein bloſs dem innern Sinn eigenthümliches Vorſtellen iſt, gänzlich weg. Ueberdem iſt doch auch die Unmöglichkeit des Ueberſinnlichen nicht nachzuweiſen, welches derjenige Materialiſt, welcher die Fortdauer nach dem Tode retten will, ſogar durchaus annehmen muſs, da er die Allmacht Gottes zur Möglichkeit dieſer Fortdauer nöthig hat. Folglich muſs doch Gott ſelbſt nicht vom Zuſammenhalten eines Klumpens Materie abhängen, indem ſonſt ein Cirkel entſtehen, und man fragen würde: wie kann denn Gott ohne Ende fortdauern, da doch die Materie, aus der er beſtände oder an die er gebunden wäre, der endlichen Auflöſung unterworfen iſt? Man ſieht hieraus, daſs der Materialismus eine freche, (anmaſsende) und das Feld der Vernunft verengen-

Digitized by Google

de (auf das einzige Feld der durch die äufsern Sinne gegebenen Materie einschränkende und darum die reine und über alle Erfahrungsbegriffe erhabene Natur der menschlichen Seele verkennende) Behauptung ist. Wie aber die Vernunftidee von einem einfachen denkenden Wesen der menschlichen Seele die Unzulänglichkeit des Materialismus deutlich zeige, findet man in den Art. Leben, Seele und Psychologie (Pr. 185. f.).

3. Noch mache ich hier aufmerksam auf einen grofsen Nutzen des moralischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele (s. Glaubenssache, 4.). Will man die Unsterblichkeit der Seele, wie man bisher that, auf die geistige Natur derselben gründen, so verstehet man darunter entweder etwas Negatives, dafs sie nehmlich nicht cörperlich sei (die Immaterialität der Seele), oder etwas Positives, dafs sie absolut einfach sei (die Spiritualität der Seele). Aus der Immaterialität aber folgt die Fortdauer derselben noch nicht, weil jede Kraft durch Verminderung des Grades derselben nach und nach erlöschen kann. Die Spiritualität aber kann weder bewiesen, noch ihre Natur erkannt werden. Der Glaube an Unsterblichkeit also, der sich auf die Immaterialität und Spiritualität der Seele gründet, ist sehr wankend. Allein K. Prüfung des theoretischen Erkenntnifsvermögens lehrt uns erstens (s. Ich 4. ff.), dafs keine Handlung noch Erscheinung des denkenden Wesens sich materialistisch erklären, d. i. dadurch verständlich machen lasse, dafs man diese Handlungen und Erscheinungen als der Materie (dem Cörper) inhärirend betrachtet. Die Seelenlehre (Psychologie), als Product unsers theoretischen Erkenntnifsvermögens, giebt uns also hier einen negativen Begriff vom denkenden Wesen, es kann nicht Materie seyn, es ist immateriell. Hieraus folgt aber noch keine Erkenntnifs von dem, was die Seele nun sei; oder wir

können dem pſychologiſchen Materialismus keine andere Theorie, etwa den pſychologiſchen Spiritualismus, entgegen ſetzen. Wir können ferner daraus nichts von der Natur der Seele, die ſie abgeſondert von dem Cörper haben mag, und von der Dauer oder Nichtdauer ihrer Perſönlichkeit nach dem Tode, ableiten, und unſer geſammtes theoretiſches Erkenntniſsvermögen hat keine ſpeculativen Gründe, zu einer ſolchen Erkenntniſs der menſchlichen Seele zu gelangen, die uns mehr eröffnete über die Natur derſelben, als wir aus unſern Erfahrungen im innern Sinn hernehmen können. Aber der moraliſche Beweisgrund für die Fortdauer unſrer moraliſchen Natur ſichert uns zweitens vor dem Materialismus, indem aus der ewigen Fortdauer der Perſönlichkeit folgt, daſs ſie nicht von der Materie abhängen könne, deren Zuſammenhalten zufällig, und alſo veränderlich, d. i. den Bedingungen der Zeit unterworfen und alſo nicht ewig (welches nicht bloſs zu aller Zeit, ſondern unabhängig vom Zeitbegriff heiſst) ſeyn kann (M. II, 971. U. 442). S. auch Cörper.

4. Leucipp behauptete, ſo weit unſere Nachrichten reichen, zuerſt den pſychologiſchen Materialismus. Runde Atomen, ſagte er, woraus das Feuer beſteht, machen das Seelenweſen aus; unter der endloſen Anzahl der Atomen, und Mannigfaltigkeit der Figuren, ſchicken die runden ſich zu Feuer, Wärme und Seele am beſten, weil ſie am leichteſten alles durchdringen, und durch eigene Bewegung andern Cörpern Bewegung mittheilen. Die Seele iſt bei den Thieren das Princip der Bewegung, daher hört auch mit dem Athmen das Leben auf; denn da die Luft Cörperchen verſammlet, und das ausſtöſst, was den Thieren Bewegung ertheilt, ſo unterſtützt das Athmen die Seele von auſsen, weil ſtets neue Cörperchen ſolcher Art eingezogen werden. Hieraus ergiebt ſich, daſs ſich die Seele durch den ganzen Cörper ver-

breitet, weil sie ihn überall durchdringt, dass also die Seele keine besondere Substanz ist, die nur an einem Ort des Cörpers wohnt. Ganz richtig sagt Tiedemann, aus dem diese Darstellung des Leucippischen Materialismus genommen ist (Geist der spec. Phil. 1 B. S. 238. ff.): Diesem Materialismus verdankt die Philosophie die gründlichen Forschungen über die Natur des Denkens und Empfindens und über die Unmöglichkeit, beides durch blosse Zusammensetzung zu erklären. Der Grundfehler des Leucippischen, wie jedes materialistischen Lehrbegriffs ist und bleibt, dass, mit gänzlicher Hintansetzung der Begriffe des innern Sinnes, alles auf die der äussern Sinne zurückgeführt wird; und eben darum kann dieser Lehrbegriff nie allgemeinen Beifall gewinnen. Die Unmöglichkeit, Leben, Empfindung und Denkkraft aus Zusammensetzung von Theilen, denen sie gänzlich abgehen, zu erklären, ist selbst von den sorgfältigst forschenden Materialisten anerkannt; an dieser Unmöglichkeit scheitert jedes System dieser Art (Tiedemann a. a. O. S. 240.). Demokrit suchte dem System seines Lehrers Leucipp von der Einartigkeit der Seelensubstanz mit den Cörperstoffen noch mehr Vollkommenheit zu geben, doch mit wenigem Glück, auch hatte er eben so wenig Gründe dafür, als sein Lehrer.

5. Epikur war ebenfalls ein Materialist, und hielt das Empfinden und Denken für gleichartig mit der Bewegung, weil von dieser Seite sich zwischen materiellen und geistigen Kräften Aehnlichkeit findet. Es gehört nehmlich zu beiden eine Zeit, die von der Reihe der Gedanken eben so angefüllt wird, als von der Reihe der Gegenwarten des sich bewegenden Cörpers in den verschiedenen Orten, die er durchläuft. Epikur zeichnete sich dadurch aus, dass er zuerst, und zwar im wesentlichen dieselben, Beweise für den Materialismus aufstellte, deren sich die Anhänger desselben noch

immer, bis auf einen in unſern Zeiten aufgefundenen, bedienen. Sie ſind folgende:

a. Die Seele bewegt den Cörper, welches, da es nur durch Berührung, mithin von einem Cörper geſchehen kann, ihre materielle Natur hinlänglich erhärtet (Lucret. l. III. v. 162. ſqq.).

Die Antwort auf dieſen Beweis findet man im Art. Bewegungsvermögen.

b. Die Seele richtet ſich allemal nach des Cörpers Zuſtand; iſt der Cörper verwundet, dann iſt auch ihre Wirkſamkeit gehemmt; iſt er krank, dann iſt ſie auch matt und unthätig, und ſie gelangt zur vorigen Kraft durch des Cörpers Heilung. Da ſie alſo durch cörperliche Veränderungen leidet, was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 169. ſqq.).

Dieſer Grund beweiſet nichts weiter, als daſs dem Denken und der Bewegung des Cörpers oder cörperlicher Theile, z. B. im Gehirn, einerlei Urſache zum Grunde liegen kann, ſo daſs wenn Hinderniſſe im Cörper vorhanden ſind, z. B. das Gehirn gedrückt wird, eben dadurch auch die, gewiſſen Bewegungen im Cörper correſpondirenden, Vorſtellungen für die Urſache unmöglich werden.

c. Die Seele entſteht mit dem Cörper, wächſt mit ihm und altert mit ihm; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III, v. 446. ſqq.)

Daſs ein innerer und äuſsere Sinne mit einander verbunden ſind, iſt wahr; ob aber der innere Sinn, oder wohl gar der Geiſt oder das überſinnliche Weſen, das Subſtrat deſſen, was im innern und äuſsern Sinn erſcheint, mit dem Cörper entſteht, iſt unerwieſen; daſs es mit ihm wächſt iſt nur im bildlichen Sinne wahr, und daſs es mit

Digitized by Google

ihm altert, gegen die Erfahrung; wie folgt alſo hieraus die Materialität der Seele? Wahr iſt es, daſs mit zunehmendem Alter die Seele an Kenntniſſen, Stärke der Vernunft, Schärfe und Tiefſinn wächſt; daſs aber die Seelenſubſtanz ſelbſt wächſt, wer hat das je beobachtet? Wie viele behalten nicht ihre ganze Geiſteskraft bis ins höchſte Alter?

d. Die Seele wird durch Cörperbeſchädigungen und Unordnungen wahnſinnig; ſie wird durch den Genuſs von Wein und andern hitzigen Getränken entkräftet; ſie wird mit und durch den Cörper wieder geheilt; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 460. ſqq.).

Findet ſchon ſeine Widerlegung in den vorhergehenden Antworten, beſonders in der auf b. Epikur will zwar dieſem Satz dadurch neuen Nachdruck geben, daſs er behauptet, nur ein Cörper habe die Fähigkeit zu leiden und das Vermögen zu wirken; aber das hat er nicht bewieſen.

e. Vom Zuſtande vor dieſem Leben haben wir nicht das mindeſte Bewuſstſeyn, alſo iſt die Präexiſtenz der Seele grundlos und falſch. (Lucret. l. III. v. 670. ſqq.).

Aus dem Mangel des Bewuſstſeyns folgt gar nicht die Falſchheit der Präexiſtenz. Lehrt uns doch die Erfahrung, daſs zuweilen Menſchen ſogar in dem gegenwärtigen Leben alles Erlernte vergeſſen, und ihre pſychologiſche Perſönlichkeit gänzlich einbüſsen.

f. Es iſt ungereimt und unmöglich, daſs Seele und Cörper, das Sterbliche und Unſterbliche, zwei ſo entgegengeſetzte Subſtanzen zuſammen beſtehen, und auf einander wirken ſollen. (Lucret. l. III. v. 418. ſqq.).

Aus Entgegenſetzung einiger Prädicate folgt, wie bekannt, nicht durchgängige Entgegenſetzung der Subjecte; daher auch nicht die gänzliche Unvereinbarkeit derſelben. Feuer und Waſſer, wie ſehr ſtehen ſie einander entgegen, und doch iſt Waſſer nicht ohne alle Beimiſchung von Feuer. Dieſes ſind die Beweiſe des Epikur für den Materialismus, die Tiedemann aus dem Lucrez geſammlet hat, ſo wie auch die Widerlegungen, die gegen a. und b. ausgenommen von ihm ſind (a. a. O. B. 2. S. 392. ff.).

Die Theorie des Epikur von der Seele war: die Erfahrung lehrt, daſs Würmer aus dem Miſte entſpringen. Das läſst ſich auch begreiflich machen. Die Seele iſt eine ſehr feine Materie, und aus ſehr kleinen Cörpern gemacht; daſs ſie aber eine ſo groſse Beweglichkeit hat, rührt daher, daſs ſie aus runden, glatten, ſehr kleinen Theilchen beſteht, (wie ſchon Democrit behauptet hatte *), die ſehr leicht in Bewegung geſetzt werden können. Die Seele kann auch nicht von einfacher Natur ſeyn, denn die Sterbenden verläſst ein Hauch, der mit warmem Dunſt vermiſcht iſt; der warme Dunſt aber führt Luft bei ſich, denn es giebt keine Wärme, der nicht auch Luft beigemiſcht wäre. Das iſt die dreifache Natur der Seele; aber ſie beſteht auch noch aus einem vierten Weſen, für das man keinen Namen hat, das an Beweglichkeit und Feinheit alles übertrifft, und dieſes enthält die erſten Principien des Empfindens und Lebens (Lucret. l. II. v. 870. ſqq. l. III. v. 180. ſqq. v. 231. ſqq.).

Man ſieht, daſs das alles grundloſe Annahmen ſind, die ſich auf eine falſche Erfahrung von Entſtehung der Wärme ſtützen.

---

*) Cicer. Tuſc. quaeſt. l. I. 10.

Digitized by Google

6. Ariſtoxenus, ein Muſiker und Philoſoph leugnete, daſs es eine Seele gebe, behauptete, aus des Cörpers Natur und Figur entſtänden verſchiedene Bewegungen, wie die Töne aus dem Geſange und den Saiten. Er war der erſte, der die Seele in die Organiſation ſetzte, und ſie für eine Harmonie des Cörpers anſah (Cicer. Tuſcul. quaeſtion. I, 10. 18. 22.). Seine Beweiſe ſind nicht bis auf uns gekommen. Derſelben Meinung war wahrſcheinlich auch ſein Zeitgenoſſe und Mitſchüler in der Schule des Ariſtoteles, Dicäarch (Cicer. l. c. l. I. 18.). Die Seele, ſagte er, iſt nichts, es iſt ein leeres Wort, und abſurd, von beſeelten Weſen zu ſprechen, weder Menſchen noch Thiere haben eine Seele: die ganze Kraft, durch welche wir handeln und empfinden, iſt in allen lebenden Cörpern gleich verbreitet, und nichts vom Cörper Trennbares. Es giebt keine Seele, und nichts weiter, als bloſs den einzigen einfachen Cörper, der ſo geſtaltet iſt, daſs er durch die Einrichtung ſeiner Natur lebt und empfindet (Cicer. Tuſcul. quaeſtion. l. I, 10.). Seine Beweiſe übergehen die Alten ebenfalls mit Stillſchweigen, es iſt nicht einmal bekannt, ob ſeine Theorie mit der des Ariſtoxenus vollkommen übereingeſtimmt habe oder nicht. Dicäarchus beſtritt auch die Unſterblichkeit.

7. Strato, der Phyſiker, aus Lampſakus, Theophraſts Schüler, lehrte von der Seele, ſie ſei nichts, als die Sinne ſelbſt, und blicke durch die Organe, wie durch Oeffnungen heraus. Hierzu genommen, daſs Sextus Empirikus (adv. Mathem. VII, 349, ſqq.) ihn dem Dicäarch entgegenſtellt, welcher die Verſchiedenheit der Seele von der Organiſation geleugnet hatte, ſo ſcheint zu folgen, daſs Strato die Seele für ein vom Cörper verſchiedenes Weſen hielt (Tiedemann a. a. O. S. 423).

8. Den Stoikern iſt alles wirklich Exiſtirende Cörper. Sie ſtellten mit Epikur den Grund-

ſatz auf, nur ein Cörper vermöge etwas zu wirken; man findet aber nicht, daſs ſie es bewieſen hätten. Sie zogen hieraus die Folgerung: jede Urſache iſt Cörper, weil Urſache ein Ding iſt, das etwas wirkt. Chryſipp erklärte die Seele durch einen von der erſten Entſtehung an uns eingepflanzten Geiſt (πνευμα συμφυτον), der, ſo lange das Leben dauert, durch den ganzen Cörper ſich verbreitet. Daſs man aber dieſen Geiſt ſich nicht zu erhaben vorſtellen müſſe, ſetzen die Stoiker ausdrücklich hinzu, und beweiſen, daſs er ein Cörper ſei, auf folgende Art:

a. Wir werden, ſagte Kleanth, unſern Eltern, nicht bloſs dem Cörper, ſondern auch der Seele nach ähnlich; nun aber hat Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwiſchen Cörpern ſtatt, alſo ſind die Seelen Cörper.

Schon Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs mit vollem Recht den Oberſatz, daſs Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwiſchen Cörpern ſtatt finde.

b. Kein uncörperliches Weſen kann mit einem Cörper zugleich leiden; nun aber leidet die Seele mit dem Cörper, der Cörper mit der Seele: denn wenn die Seele ſich ſchämt, ſo wird der Cörper roth, blaſs hingegen, wenn ſie ſich fürchtet; alſo iſt die Seele ein Cörper.

Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs wieder den Oberſatz: daſs kein uncörperliches Weſen mit einem Cörper zugleich leiden könne.

c. Chryſipp ſagt: der Tod iſt eine Trennung des Leibes und der Seele; nun kann aber nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden, weil das Uncörperliche den Cörper nicht berührt; alſo iſt u. ſ. w.

Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs den Unterſatz: daſs nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden könne.

Ueber die Subſtanz der Seele waren die Stoiker nicht einig, einige hielten ſie für Luft, andere für Feuer, noch andere endlich für warme Luft. Sie zogen hieraus die Folge, daſs die Seele ſterblich ſei. Doch theilte die Frage, ob die Seelen gleich nach dem Tode zu Grunde gehen, die Stoiker in mehrere Parteien. Kleanth gab allen Seelen Fortdauer, bis zum allgemeinen Weltbrande; Chryſipp beglückte nur die Seelen der Weiſen mit dieſer Fortdauer, weil die der Thoren nicht Feſtigkeit haben, der Auflöſung ſo lange Widerſtand zu leiſten. Die ſpätern Stoiker, Seneca und Antonin, ſchwanken zwiſchen der Fortdauer nach dem Tode, dem Untergang im Tode, und der Möglichkeit, hierüber zu irgend einer Entſcheidung zu gelangen (Tiedemann a. a. O. S. 434. ff.).

9. Unter den neuern Philoſophen behauptete Hobbes, es exiſtire nichts anders, als Cörper. Er erklärt nehmlich alle Empfindungen für eine bloſse Wirkung des Cörpers (Leviath. 1 Abſchn.), und ſo die Wirkung aller übrigen Seelenvermögen, z. B. die des Gedächtniſſes, der Einbildungskraft, des Verſtandes, des Willens u. ſ. w. Er erklärt den Ausdruck uncörperliche Subſtanz für eine Zuſammenſetzung zweier Benennungen, deren Bedeutungen nicht mit einander beſtehen können (a. a. O. 4 Abſchn.). Auch leugnet er, daſs es einen Geiſt gebe, in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, und behauptet, die Bibel habe dieſes Wort nie ſo verſtanden (a. a. O. 34. Abſchn.).

10. Gaſſendi unterſtützte die alte Lehre, daſs die Thierſeelen, worunter er das Empfindungsvermögen nebſt der Phantaſie und das thieriſche Begeh-

rungsvermögen verſteht, alſo die Seelen unvernünftiger Thiere, feuriger Natur ſind, mit einigen neuen Bemerkungen. Die Lungen dienen, das Feuer im Herzen durch Beimiſchung friſcher Luft zu mäſsigen, und die Feuchtigkeiten, die aus dem Blut ausdünſten, wegzuſchaffen, daſs ſie das Feuer nicht erſticken. Die in beſtändiger Bewegung befindliche Phantaſie lehrt auch, daſs ihr erſtes Princip ſtets bewegter, das iſt feuriger Natur ſeyn muſs. Den Einwurf, daſs aus empfindungsloſen Beſtandtheilen unmöglich etwas empfindendes werden könne, ſucht er dadurch zu widerlegen, daſs die Natur oft aus einem Entgegengeſetzten ins andere übergehe, z. B. aus nicht wohlriechendem Saamen wohlriechende Blumen wachſen, aus nicht warmen Atomen warme Dinge entſtehen u. ſ. w. (Tiedemann a. a. O. 6. Th. S. 74. f.).

11. La Mettrie gab heraus: *L'homme Machine. A Leyde.* 1748. 12. Er wollte in dieſem Werke beweiſen, daſs der Menſch eine bloſse Maſchine ſei. Er ſchrieb ferner einen Tractat über die Seele. In demſelben nahm er eine bewegende Kraft (*force motrice*) in der Materie an, die ſie vermittelſt ihrer Formen erlange, die aber ſelbſt eine neue Form iſt, in Verbindung mit welcher die Materie unzählige Formen hervorbringt, die ohne dieſe bewegende Kraft nicht möglich ſeyn würden. Durch die Ausdehnung hat die Materie die Fähigkeit, bewegt zu werden, durch ihre bewegende Kraft aber hat ſie das Vermögen, ſich zu bewegen. Dies wird man in allen Cörpern gewahr, die ſich bewegen. Die neuern Philoſophen haben ſehr unrecht, die letztere Eigenſchaft von der Materie zu trennen. Man hat zwar ein andres bewegendes Weſen angenommen, um zu erklären, woher die Bewegung der Materie entſtehe, wenn ſie nicht durch eine andere Materie in Bewegung geſetzt werde, allein dieſes

Weſen iſt nicht einmal ein Gedankending, denn man kann weder zeigen, was es iſt, noch ſein Daſeyn beweiſen. La Mettrie gehört alſo zu den Nachfolgern des Ariſtoxenus (6), er leitet alles Leben von den Formen der Materie ab, und nimmt an, daſs die Kälte und die Wärme die beiden hervorbringenden Formen aller übrigen ſeien. Er legt aber der Materie auſser der Ausdehnung und der bewegenden Kraft noch eine dritte Eigenſchaft bei, nehmlich die Fähigkeit zu empfinden. Sie zeigt ſich aber auch nur in den organiſchen Cörpern, folglich hat die Materie nur die Empfänglichkeit, das Empfindungsvermögen zu erlangen, durch die Formen, deren ſie fähig iſt. Dieſe Formen, welche es möglich machen, daſs die Materie ſich ſelbſt bewege und empfinde, haben ſchon die Alten ſubſtanzielle Formen genannt. Sie ſind, wie auch ſchon die Alten bemerkt haben, von zweierlei Art, ſolche, welche die organiſchen Theile dieſer Cörper ausmachen, und ſolche, die als ihr Lebensprincip betrachtet werden. Den letztern haben ſie den Namen Seele gegeben, und deren (z. B. Anaxagoras) drei Arten gemacht: die vegetative Seele (Pflanzenſeele), welche den Pflanzen angehört; die ſenſitive Seele (Thierſeele), die dem Menſchen und dem Thiere gemein iſt; weil aber die Seele des Menſchen ein weitläuftigeres Gebiet, ausgedehntere Functionen und gröſsere Einſichten zu haben ſcheint, ſo haben ſie ſie die vernünftige Seele (Menſchenſeele) genannt (*Oeuvres philoſ. de Mr. de la Mettrie, T. I. traité de l'Ame*) Der Verfaſſer des *Syſtème de la nature* behauptete eben dies.

12. Fülleborn (Beytr. zur Geſch. der Philoſ. 5. Stück, S. 162.) ſagt Eberhardt (Allgem. Geſ. der Philoſ. 2. Aufl. §. 310. S. 311.) und dieſer den, durch die Journaliſten von Trevoux in Umlauf gebrachten Urtheilen der Franzoſen von der herrſchenden Kirche, nach: In ſeiner ganzen

Macht erſchien der Materialismus in den Schriften des Helvetius. In ſeinem Buche: Ueber den Verſtand (*De l'Eſprit. Amſterd.* 1759. 8.) leitet Helvetius zwar alle Gedanken von dem Empfindungsvermögen, dem Gedächtniſs und der äuſſern Organiſation ab, aber er behauptet bloſs, daſs man weder beweiſen könne, daſs jene Vermögen Modificationen einer geiſtigen, noch daſs ſie Modificationen einer materiellen Subſtanz ſeien; worin er Recht hat. Es läſst ſich indeſſen zeigen, daſs ſie nicht Modificationen einer materiellen Subſtanz ſeyn können. Aber da Helvetius ſelbſt ſagt, daſs er ſich weder für den Materialismus, noch für den Spiritualismus erkläre, und daſs keine von dieſen beiden Hypotheſen zu dem, was er über den Verſtand zu ſagen habe, durchaus nothwendig ſei, ſondern ſowohl die eine als die andere dabei ſtehen bleiben könne (*De l'Eſprit, Diſc.* 1.), ſo ſollte man ihn nicht unter die Materialiſten zählen. Die phyſiſche Empfindungsfähigkeit (*ſenſibilité phyſique*) iſt das Grundprincip, aus welchem er Alles, ſelbſt das Gedächtniſs, nicht weniger die Moral und Geſetzgebung, ableitet; die Organiſation aber ſieht er (wie Anaxagoras) als das Hülfsprincip an, ohne welches die Empfindung uns nur wenig Begriffe verſchaffen könnte. Denken und Urtheilen hält er für einerlei mit Empfinden. Er iſt aber ſo wenig Materialiſt, daſs er das Daſeyn der Cörper nur für ſehr wahrſcheinlich hält, und meint, wir wären davon weniger verſichert, als von unſerm eigenen Daſeyn, und Gott könne wohl durch ſeine Allmacht auf unſere Sinne die nehmlichen Eindrücke machen, welche die Gegenwart der Cörper auf ſie machten. Dieſe letzte Behauptung, ob er ſie gleich nicht als ſeine Ueberzeugung anführt, ſpricht wenigſtens dafür, daſs Helvetius nicht Materialiſt war. Eine Anmerkung (*de l'Homme. Sect. II. ch. II.*) ſcheint indeſſen allem dieſem zu widerſprechen und diejenigen zu rechtfertigen,

welche den Helvetius des Materialismus beſchuldigen. Man wird mich vielleicht fragen, ſagt er, was bringt denn in uns die Fähigkeit zu empfinden hervor? Folgendes ſagt ein berühmter Engelländiſcher Chemiker (*Treatiſe on the principles of Chimiſtry*) über die Seelen der Thiere: die Chemie lehrt uns gewiſſe Eigenſchaften der Cörper kennen, die durch gewiſſe Verbindungen, Auflöſungen und Bewegungen in den innern Theilen entſpringen, und deren Daſeyn daher flüchtig und vergänglich iſt, z. B. das Eiſen iſt zuſammengeſetzt aus dem Phlogiſton und einer gewiſſen Erde. In dieſem Zuſtande wird es vom Magnet angezogen. Hebt man dieſe Zuſammenſetzung auf, ſo zieht der Magnet nicht weiter die Theile an, woraus das Eiſen beſtand. Warum ſollte die Organiſation nicht eben ſo das Vermögen zu empfinden hervorbringen, wie die chemiſche Zuſammenſetzung die Fähigkeit des Eiſens, vom Magnet angezogen zu werden? Man ſiehet hieraus, daſs Helvetius entweder ſich ſcheuete, ſeine wahre Meinung herauszuſagen, oder hier über die Grenzen hinausging, die er ſeinen Unterſuchungen geſteckt hatte. Denn hiernach wäre nicht das phyſiſche Empfindungsvermögen, ſondern die Organiſation ſein Grundprincip, und er gehörte hiernach zu der Partei des Ariſtoxenus (6.). Von Prieſtleys Materialismus ſ. Materie, dynamiſche Bedeutung.

13. Alle diejenigen, welche die Seele für Materie, oder doch für eine Wirkung der Organiſation erklären, ſind Materialiſten der Perſönlichkeit, und das waren alle vorher angeführte Philoſophen. Aber auch diejenigen kann man Materialiſten, nehmlich der Gegenwart, nennen, welche behaupten, daſs wir ohne den Cörper nicht vorhanden ſeyn können. Und unter dieſen ſteht Ariſtoteles oben an (Tiedemann a. a. O. B. 2. S. 325.). Das Princip des Denkens,

Digitized by Google

ſagt er, iſt ein Ausfluſs der Gottheit und verliert durch die Trennung vom Cörper ſein abgeſondertes Daſeyn, indem es in das Meer der Gottheit zurückkehrt. Leibnitz (Opp. T. II. p. 227.) ſtellte ſich vor, daſs nicht nur alle Leben, alle Seelen, alle Denkkräfte, alle Stammſelbſtthätigkeiten ewig ſind, ſondern daſs auch jeder Stammſelbſtthätigkeit oder jedem Lebensprincip eine phyſiſche Maſchine zugeſellet ſei, der wir den Namen des organiſchen Cörpers geben, obgleich dieſe Maſchine, auch dann, wenn ſie ihre Figur im Ganzen behält, in einem beſtändigen Fluſs iſt, und, gleich dem Schiffe des Theſeus, ſtets ausgebeſſert wird. Jede dieſer phyſiſchen Maſchinen hat das Eigene, daſs ſie nie ganz zerſtörbar iſt, ſondern wenn die grobe Hülle zerſtört iſt, ſo befindet ſich ſtets eine noch nicht zerſtörte kleinere Maſchine darunter, gerade wie Harlekin im Schauſpiele, nachdem er eine Menge Kleider ausgezogen, immer noch ein neues darunter hat. So entgehen wir allen Schwierigkeiten, welche aus der Natur der Seele, in ſo fern ſie von aller Materie getrennt ſeyn ſoll, entſpringen, ſo daſs in der That die Seele, oder das Thier, vor der Geburt, oder nach dem Tode von der Seele, oder dem Thiere, im gegenwärtigen Leben, bloſs durch ihren Zuſtand und den Grad ihrer Vollkommenheit verſchieden, aber nicht ein Weſen von ganz anderer Art iſt. Gott allein iſt eine von aller Materie getrennte Subſtanz. Dieſe Meinung, daſs alle endlichen Geiſter organiſche Leiber haben, vertheidigt Leibnitz auch in der Theodicee (§. 124.) und gegen Clarke (Ep. V.). Auch ſein Schüler Bülfinger erklärte ſich dafür (Diluc. phil. §. 245. p. 235.). Dies iſt der eigentliche kosmologiſche Materialismus, den Kant verwirft. Leibnitz hat ihn auch gar nicht bewieſen, ob er wohl faſt allgemein angenommen wurde. Der Urheber deſſelben hatte ihn bloſs nöthig, um die Unſterblichkeit der Seele gegen den Ein-

Digitized by Google

wurf zu retten, dafs wenn ſie, wie Leibnitz dieſelbe erklärte, eine Subſtanz wäre, welche ſich dieſe Welt nach der Lage eines organiſchen Cörpers in der Welt vorſtelle, ſie darum nicht unſterblich ſeyn könne, weil mit dem organiſchen Cörper die Vorſtellung, folglich die Spiritualität und damit die Unſterblichkeit wegfalle. Da K. nun die Unſterblichkeit nicht auf die Spiritualität gründet, ſo fällt die Schwierigkeit, der Leibnitz durch den kosmologiſchen Materialismus ausweichen wollte, von ſelbſt weg, und wir bedürfen ſeiner nicht.

Kant Relig. III. St. 2. Abth. S. 192.*)

Deſſ. Proleg. §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 89. S. 442.

Materie,

materia, matière. Materie und Form (*forma, forme*) ſind eigentlich zwei Reflexionsbegriffe, welche jeder andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden ſind (C. 322.). Reflexion iſt die Ueberlegung, wie verſchiedene Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn begriffen werden, oder ein Urtheil oder (da Begriffe verſteckte Urtheile ſind) auch einen Begriff ausmachen können (L. 145.). Man muſs nehmlich die Verknüpfung der Vorſtellungen ſelbſt zu Begriffen und Urtheilen, und der ſinnlichen Eindrücke zu Gegenſtänden, von der Vergleichung ſchon gegebener Begriffe, um daraus eine neue Verknüpfung zu Begriffen und Urtheilen hervorzubringen, wohl unterſcheiden. So wie nun zu jener Verknüpfung gewiſſe Begriffe, die Kategorien, nöthig ſind, welche das Weſen des Verſtandes ausmachen (indem Denken nichts anders iſt, als ein Verknüpfen auf die verſchiede-

nen Arten, welche durch die Kategorien vorgeſtellt werden): ſo ſind ebenfalls zur Ueberlegung, ob ſich ſchon gegebene Begriffe zu neuen Begriffen oder zu Urtheilen verknüpfen laſſen, gewiſſe Begriffe nöthig, welche Reflexionsbegriffe genannt werden, die aber ſich von den Kategorien dadurch weſentlich unterſcheiden, daſs ſie nicht, wie dieſe, die Gegenſtände (dieſe mögen nun Dinge oder Begriffe und Urtheile ſeyn) möglich machen, ſondern nur die Vergleichung ſchon gegebener Dinge oder Begriffe, um darauf richtige Urtheile zu gründen (Pr. 123.). Sie gehören daher eigentlich nicht, wie die Kategorien, dem Verſtande, ſondern der Urtheilskraft an. Dergleichen Reflexionsbegriffe ſind nun auch die Begriffe der Materie und der Form, oder des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (C. 317.).

Ehe wir noch ein Urtheil fällen, müſſen wir überhaupt überlegen, welches die Begriffe ſind, die durchs Erkenntniſsvermögen beſtimmt werden ſollen, und wie ſie durch das Erkenntniſsvermögen beſtimmt werden ſollen. Dieſe Beziehung des Urtheils aufs Erkenntniſsvermögen iſt eigentlich die Beſtimmung des Urtheils durch den Begriff der Modalität (ſ. Daſeyn); daher ſind die beiden Reflexionsbegriffe, welche den Urtheilen, ihrer Modalität nach, vorausgehen, und eine Vergleichung der Begriffe, unter ſich oder mit dem Erkenntniſsvermögen, zu einem Urtheile, der Modalität nach, möglich machen, die des Beſtimmbaren oder der Materie und der Beſtimmung oder der Form. Es fragt ſich z. B.: welches iſt die Materie? Die alſo (wenn man von allem Inhalt abſtrahirt, alſo den Begriff der Materie logiſch gebraucht) die beiden zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe oder Urtheile ſind; und, wie ſollen ſie verknüpft werden, welche Form (der Modalität) ſoll das Urtheil be-

Digitized by Google

kommen, ſoll es problematiſch, aſſertoriſch oder apodiktiſch werden? Da aber die Modalität eigentlich die Momente des Denkens überhaupt betrifft, ſo ſind auch die beiden Reflexionsbegriffe, welche der Reflexion zur Modalität zum Grunde liegen, diejenigen, die aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und ich kann daher auch fragen, welches iſt die Materie zum Urtheil, ſeiner Quantität, Qualität und Relation nach, und welche Form bekommt daſſelbe, dieſen drei Beſtimmungen nach, wird es ein allgemeines oder beſonderes, bejahendes oder verneinendes, u. ſ. w.? Das heiſst alſo nichts anders als, welches iſt dasjenige, was beſtimmt werden ſoll (d. i. die Materie), und wie ſoll es beſtimmt werden (d. i. welches iſt die Form)?

Was ich jetzt vorgetragen habe iſt die transſcendentale Ableitung des Begriffs der Materie und der Form, mit Anwendung deſſelben auf den logiſchen Gebrauch. Ich will nun die verſchiedene Anwendung dieſer Begriffe alphabetiſch ordnen und erläutern.

1. Dynamiſche Bedeutung. Bei dieſer und einigen andern Bedeutungen (der mechaniſchen, phänomenologiſchen und phoronomiſchen) liegt der metaphyſiſch-phyſiſche Begriff der Materie, oder deſſen, was in der Metaphyſik überhaupt, wenn man bloſs auf den Unterſchied zwiſchen dem äuſsern und innern Sinn, mit Abſtraction von aller weitern Erfahrung ſieht, Materie (materieller Stoff, cörperlicher Stoff, *materia corporum*, *matière des corps*) heiſst, zum Grunde. Materie in dieſer metaphyſiſch-phyſiſchen Bedeutung iſt der Gegenſtand äuſserer Sinne (*obiectum ſenſuum externorum*) (ſ. Körperlehre). So erklärt ſchon Kuntzen die Materie (*Syſtema cauſarum*

Digitized by Google

efficientium, *p.* 268. *et Index in voc. Materia*). Alles, was wir durch die fünf Sinne im Raum empfinden und wahrnehmen, ist Materie. Die Form derselben ist, dass sie sich zwischen bestimmten Grenzen befindet, und in dieser Form heisst sie ein Cörper (N. 85.). Diesen empirischen Begriff einer Materie legt die metaphysische Physik oder reine Naturwissenschaft zum Grunde, und sucht die Erkenntnisse in ihrem ganzen Umfange auf, deren die Vernunft *a priori*, aus blossen Begriffen, über diesen Gegenstand fähig ist (N. VIII.). Im Art. Erfahrungsurtheil, 17, c. ist gezeigt worden, wie sich diese metaphysische Naturwissenschaft von der transscendentalen, und im Art. Körperlehre, wie sie sich von der mathematischen oder allgemeinen Physik unterscheidet. Die mathematischen Physiker können gewisse metaphysische Principien nicht entbehren, z. B. die Begriffe der Bewegung, Erfüllung des Raums u. s. w. und sie doch nicht, als metaphysisch, aus ihren Quellen herleiten; diese werden alle in der metaphysischen Naturlehre aus dem Grundbegriffe einer Materie abgeleitet (N. XIII.).

Diese Ableitung geschieht nun so, dass alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, als Gegenstandes der Erfahrung durch äussere Sinne, durch die vier Kategorien durchgeführt werden (N. XVIII.), s. Kategorie, 13, ff. Hieraus entstehet der Begriff der Materie in dynamischer Bedeutung, wenn man nehmlich die Materie überhaupt blos nach ihrer Qualität betrachtet. Dann ergiebt sich, dass sie ein Bewegliches sei, so fern es einen Raum erfüllt, oder undurchdringliche Ausdehnung ist (C. 876.). Bewegung ist nehmlich das, wodurch die Materie ein Gegenstand der Erfahrung wird, indem sie die Veränderung der Materie ist, wodurch sie allein wahrnehmbar wird. Sie muss

alſo ein Bewegliches ſeyn. Die Erfüllung des Raums, oder diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie jeder Materie widerſtehet, die in den Raum eindringen will, in welchem ſie ſich befindet, iſt nun die empiriſche Qualität der Materie, wodurch ſie etwas iſt, oder Realität hat. Denn ohne ſie würde der Raum leer, d. i. keine Materie in demſelben vorhanden ſeyn. Die metaphyſiſche Naturlehre nimmt nun dieſe Erfüllung des Raums als ein empiriſches Datum an, und muſs die Möglichkeit dieſes Daſeyns der Materie zeigen; ſ. Kategorie, 15, und vorzüglich die Artikel: Dynamik und Bewegung, VII. auch Erfüllung des Raums. Im Art. Dogmatiſch, 1. e. findet man, worauf der nach allen Seiten hin gerichtete Widerſtand der Materie, worin eben die Erfüllung des Raums beſtehet, beruhet, oder die reale Möglichkeit des Begriffs der Erfüllung gezeigt (N. 32.).

Die Materie in dynamiſcher Bedeutung iſt nicht der Begriff des Beweglichen, als etwas, das widerſtehet, wenn es aus ſeinem Orte getrieben wird; ſondern, wenn ein anderes Bewegliches, das dieſelbe Qualität hat, in ihren Ort eindringen will. Man kann ſich aber die Sache auch ſo vorſtellen: wenn der Raum, welchen eine Materie einnimmt, d. i. der Raum ihrer Ausdehnung, durch eine andere Materie verringert werden ſoll, z. B. wenn der Kolben der Luftpumpe die Luft in einen kleinern Raum zuſammenpreſst, als ſie ohne dieſe Zuſammenpreſſung einnehmen würde, ſo widerſtehet die Materie, in unſerm Beiſpiel die Luft. Und dieſe Qualität derſelben iſt die dynamiſche Beſchaffenheit derſelben, durch welche aber die Materie ſich doch von jedem andern Dinge unterſcheidet, und die daher einen ſpecifiſchen Unterſchied verſchafft, der zu dem allgemeinen Begriff des Beweglichen, der für die Materie in

jeder Rückſicht gilt, den Begriff der Materie giebt, welcher für die metaphyſiſche Unterſuchung ihrer dynamiſchen Beſchaffenheit zureicht und geeignet iſt. Das Widerſtehen der Materie, wenn ſie aus ihrem Ort vertrieben werden ſoll, iſt auch eine Eigenſchaft derſelben, giebt aber den Begriff der Materie in mechaniſcher Bedeutung (N. 52.).

Mit dem Begriff des Materiellen iſt allezeit auch der Begriff der Ausdehnung deſſelben, d. i. ſeiner Gegenwart in allen Puncten des Raums, welches man das Einnehmen des Raums nennt, verbunden; aber dieſer allein giebt noch nicht den dynamiſchen Begriff der Materie, weil in jenem Begriff nicht beſtimmt iſt, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung, aus dieſer Gegenwart entſpringe, ob andern Materien zu widerſtehen, die hinein zu dringen beſtrebt ſind, oder ob es bloſs einen Raum (ohne Materie) bedeute, der ſich mit mehrern Räumen in einem gröſsern Raume befindet, wie man z. B. von jeder geometriſchen Figur ſagen kann. So ſagt man, der Triangel nimmt einen Raum ein (er iſt ausgedehnt), ob er wohl nichts Reelles, ſondern nur die reine (aber leere) Anſchauung im Raume iſt. Es könnte auch gar wohl im Raume etwas ſeyn, was ein anderes Bewegliches (durch Anziehung deſſelben) nöthigte, tiefer in denſelben einzudringen. Dieſes alles bleibt bei dem bloſsen Begriff des Einnehmens des Raums unbeſtimmt. Auch bleibt mir die Vorſtellung der Ausdehnung, ja ſelbſt der Geſtalt (durch die beſtimmten Grenzen, welche die Materie hatte) noch übrig, wenn wir uns den Cörper aus ſeinem Raum herausgenommen denken (C. 35.). Daher iſt es nun eine nähere Beſtimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen, wenn man hinzuſetzt (nicht durch bloſse Gegenwart, oder durch Anziehung, ſondern) dadurch, daſs das Bewegliche den Raum erfüllt

Digitized by Google

(N. 32.). S. übrigens Solidität, Kraft, 9. c. ff. und Zurückstofsungskraft.

Dafs die Materie (mechanisch) undurchdringlich sei, findet man im Art. Durchdringen. Man kann sich die Sache durch ein Beispiel auf folgende Art vorstellen. Wenn man den Kolben einer Luftpumpe in den Stiefel derselben stöfst, so kann man niemals bis an den Boden vordringen; denn es ist Luft zwischen dem Boden des Stiefels und dem Kolben; da nun beide die Luft nicht herauslassen, weil die Materien, woraus sie bestehen, luftdicht sind, so dafs die Luft nirgends heraus kann, so würde die Luft immer noch zwischen dem Kolben und dem Boden des Stiefels seyn, wenn der Kolben den Boden berührte, und doch würde diese Luft keinen Raum einnehmen. Die Luft würde also völlig durchdrungen seyn, weil der Raum, den sie erfüllte, bis auf o verringert wäre, ohne dafs die Luft aus ihrem Ort getrieben wäre. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äufsere zusammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine solche annehmen, oder auch nur denken wollte, würde die mechanische heifsen, um sie von einer andern Durchdringlichkeit der Materie, nehmlich der chemischen zu unterscheiden, deren Begriff man auch im Art. Durchdringlichkeit findet (N. 38.).

Dafs aber die Materie mechanisch undurchdringlich sei, oder dafs sie zwar 1. ins Unendliche fort zusammengedrückt werden kann, so dafs z. B. der Kolben der Luftpumpe dem Boden des Stiefels immer näher kommt, obwohl immer noch davon entfernt ist; aber dafs sie 2. niemals von einer Materie, wie grofs auch die drückende Kraft sei, durchdrungen werden, und also z. B. der Kolben den Boden des Stiefels niemals vollkommen berühren kann, wenn Luft zwischen beiden ist (N. 39.), das kann auf folgende

Digitized by Google

Art bewieſen werden. Eine urſprüngliche Kraft, wie die iſt, womit die Materie den Raum erfüllt, und folglich ſich über den gegebenen Raum, den ſie einnimmt, von allen Seiten auszudehnen trachtet, und ſich auch ausdehnen würde, wäre nicht eine Kraft (die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie), die ihr widerſteht, muſs, wenn ſie nicht unendlich klein wäre, in welchem Fall ſie keinen Raum erfüllen und nicht Materie ſeyn würde, in einen kleinern Raum eingeſchloſſen gröſser ſeyn. Würde ſie nun auf einen unendlich kleinen Raum zuſammengepreſst, ſo würde ſie unendlich groſs ſeyn; eine unendlich groſse bewegende Kraft iſt aber nicht möglich, ſ. Kraft, 9. e, welches das Erſte war. Das Zweite, daſs eine Materie von keiner andern durch Zuſammendrückung durchdrungen werden kann, wird ſo bewieſen. Zum Durchdringen der Materie würde eine Zuſammentreibung derſelben in einen unendlich kleinen Raum (d. i. völlige Berührung der zuſammendrückenden Materien), mithin eine unendlich zuſammendrückende Kraft erfodert, welche nach dem Art. Kraft, 9. e. unmöglich iſt (N. 39.).

Es wird in dieſem Beweiſe vorausgeſetzt, daſs eine ausdehnende Kraft deſto ſtärker entgegen wirken müſſe, je mehr ſie in die Enge getrieben werde, und dieſes iſt auch richtig von der Materie, in ſo fern derſelben eine ihr weſentliche Elaſticität zukommt. Der Begriff einer ſolchen Elaſticität oder ausdehnenden Kraft iſt, daſs ſie nach allen Seiten hin ausgeübt wird. Eben dieſelbe Menge von ausſpannenden Kräften, wenn ſie in einen engern Raum gebracht werden, müſſen in jedem Punct dieſes Raums ſo viel ſtärker zurücktreiben, ſo viel, umgekehrt, der Raum kleiner iſt, in welchem ein gewiſſes Quantum von Kraft ſeine Wirkſamkeit verbreitet. Wären alſo alle dieſe Kräfte in einen Punct vereinigt, ſo müſsten ſie mit unendlich groſser Kraft wirken, weil

ſie gar keinen Raum mehr erfüllen, und es folglich keine Kraft mehr geben würde, welche über ſie hinaus noch auf ſie wirkſam ſeyn würde, und alſo noch gröſser ſeyn könnte, welches unmöglich iſt (N. 40.). S. übrigens Elaſticität, 4. Undurchdringlichkeit, Erfüllung des Raums, Kraft, 9. g. und Bewegung VII, 2.

Die Materie iſt die Subſtanz im Raume, ſ. Subſtanz, materielle; ſie iſt ins Unendliche theilbar, ſ. Trennung und Cörper, 5., Zurücktreiben und Theilbarkeit, unendliche; wo auch gezeigt wird, daſs aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Erfüllung deſſelben durch eine ins Unendliche theilbare Materie folge, daſs weder die Materie ein Ding an ſich, noch der Raum die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſeyn könne, ſ. auch Cörper. Daſs die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft erfordere, findet man im Art. Anziehungskraft; daſs aber die Zurückſtoſsungskraft derſelben eben ſo weſentlich ſei, und wie Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung des Raumes durch Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte möglich ſei, im Art. Zurückſtoſſungskraft. Von der Wirkung der Materie in die Ferne findet man im Art. Anziehungskraft, 5. ff. und Wirkung in die Ferne; und von der Wirkung in der Berührung im Art. Berührung; ſo wie von den verſchiedenen Kräften derſelben unter den Namen dieſer Kräfte.

Die Materie iſt alſo ausgedehnt, undurchdringlich und theilbar: dies ſind die drei Haupteigenſchaften derſelben, in dynamiſcher Bedeutung (denn die Trägheit gehört zur Materie in mechaniſcher Bedeutung). Gehler (Phyſ. Wörterbuch Art. Materie) irrt ſich aber, wenn er mit Leibnitz meint, es ſei der all-

Digitized by Google

gemeine ſinnliche Schein, der uns die Materie mit dieſen Eigenſchaften vorſtelle; der uns belehre, daſs die Theile der Materie auf uns und auf einander ſelbſt, auch wir auf ſie wirken; daſs dieſe Wirkungen in Bewegung oder im Streben nach Bewegung beſtehen; daſs dies Urſachen, die wir Kräfte nennen, vorausſetze u. ſ. w. Alles dies ſind Erſcheinungen (Gegenſtände der Sinne, welche letztern uns nicht täuſchen, ſondern uns den einzigen Stoff zur Erkenntniſs liefern), aber nicht Schein. Denn der Schein oder die Illuſion beſteht darin, daſs der ſubjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, d. i. daſs wir uns vorſtellen, der Grund unſers Urtheils, der doch in uns liegt, liege in dem Gegenſtande, und folglich müſſe Jedermann ſo urtheilen. Und alſo kann uns der Schein wohl täuſchen, aber nicht belehren. Allein es iſt keine Täuſchung, daſs ſich uns die Materie als ausgedehnt, undurchdringlich u. ſ. w. darſtellt, daſs ſie ein Streben nach Bewegung, Kräfte u. ſ. w. hat; ſondern ohne dieſe Eigenſchaften könnte gar keine Materie möglich ſeyn. Der Grund unſrer Urtheile über die Materie liegt zum Theil freilich in der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit und unſres Verſtandes, ſ. Cörper; aber gerade der Grund derjenigen Urtheile, die mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ſind, ſo daſs wir ſicher ſind, daſs alle Menſchen ſo urtheilen müſſen, und daſs folglich unſre Urtheile für menſchliche Erfahrung unumſtöſslich ſind. Da alſo die Materie dieſe Beſchaffenheiten, die wir ihr durch ſolche Urtheile beilegen, haben muſs, und ſonſt gar nicht möglich ſeyn würde, ſo ſind dieſe unſre Urtheile über ſie demohngeachtet objectiv, oder der Grund der Möglichkeit des Objects oder Gegenſtandes. Halten wir aber die Materie darum, weil ſie ein Gegenſtand unſrer äuſſeren Sinne iſt, auch für etwas, was getrennt von unſern Vorſtellungen, in einem auch von unſern Vorſtellungen getrennten und alſo erdichteten Rau-

me, mit allen den Beſtimmungen vorhanden ſeyn ſoll, die ſie nach der Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens haben muſs; halten wir ſie, die mit ihren Beſtimmungen in den Erfahrungen allerdings etwas Objectives iſt, auch auſser dem Felde der Erfahrung, für jede andere, nicht menſchliche, Erkenntniſs für etwas Objectives (auſser der Erfahrung, wenn er nicht von Menſchen empfunden, angeſchauet und gedacht wird, für einen eben ſolchen Gegenſtand, als in der Erfahrung), ſo entſpringt der Schein, der uns aber weder etwas darſtellt noch belehrt, ſondern täuſcht, oder etwas Trügliches in unſerm Urtheil iſt.

Die Meinungen der älteſten Philoſophen von der Materie, in dynamiſcher Bedeutung, ſcheinen dahin gegangen zu ſeyn, daſs ſie aus Theilen beſtehe, in welchen lebendige und ſeelenartige Kräfte wohnten, die man als Theile und Ausflüſſe eines allgemeinen Weltgeiſtes betrachtete. Darin vereinigen ſich die Behauptungen der meiſten philoſophiſchen Schulen Griechenlandes. Sie hielten die Materie für etwas aus Theilen zuſammengeſetztes, und nannten die Kräfte, die ſie dieſen Theilen zuſchrieben, ποιοτητας, welches Wort Cicero durch *qualitates* (Qualitäten oder Beſchaffenheiten) überſetzt (*Cic. Quaeſtion. Academ. I*, 7. und *De natur. Deorum II*, 37).

Leucipp und Demokrit leiteten die Materie aus erſten kleinſten Theilen oder Atomen her; daher ſagt Diogenes (*De vit. philoſ. IX.*) vom Demokrit, er habe die ποιοτητας aus der Phyſik vertrieben. Dieſe atomiſtiſche Phyſik findet man erklärt im Art. Atomiſtik. Das Syſtem des Descartes von der Materie gehört zwar ebenfalls zu den atomiſtiſchen, dennoch ſind ſeine Atomen von denen der Alten, wie Deſcartes ſelbſt (*Princ. philoſ. IV*, 202.) ſagt, darin verſchieden, daſs er ſie als theilbar anſahe, daſs er

keinen leeren Raum zugab, dafs er ihnen an und für ſich ſelbſt keine Schwere beilegte, ſondern dieſe nur von der Lage und Bewegung anderer Cörper ableitete, und endlich dafs er die Entſtehung der Cörper aus den Atomen beſſer und zuſammenhängender zu zeigen wufste. Die meiſten übrigen Philoſophen folgten, bis auf Kant, hierin dem Descartes. „In der That," ſagt Gehler (Art. Materie), „bleibt auch der Phyſiker, der ſich ohnedem nur mit dem ſinnlichen Scheine (er will ſagen: Erſcheinung) beſchäftigt, am beſten bei dem atomiſtiſchen Syſtem ſtehen, welches mit dieſem Scheine die meiſte Uebereinſtimmung hat." Ich habe im Art. Atomiſtik das Gegentheil gezeigt. „Da der Phyſiker doch die Exiſtenz der Materie annehmen mufs," fährt Gehler fort, „und bei allen Theilen derſelben das Materielle wiederfindet, ſo kann er faſt nicht umhin, daſſelbe auch an der letzten Grenze der wirklichen Theilungen zu vermuthen, und ſich in dieſem Sinne Atomen zu denken." Dafs gegen dieſe Behauptungen die critiſche Philoſophie ſtreitet, findet man im Art. Atomus. K. conſtruirt die Materie blofs aus den beiden Grundkräften, der Anziehungs - und Zurückſtofsungskraft. Hierdurch wird es allein möglich, die Materie als Erſcheinung oder empiriſch ſinnliche Vorſtellung zu erklären; wobei er über das, was die Materie an ſich ſelbſt, als aufser uns liegender Grund der ſinnlichen Vorſtellung, die wir Materie nennen, ſeyn möge, ſeine Unwiſſenheit geſteht, von der er aber doch die nicht zu hebende Urſache derſelben angeben kann, nehmlich dafs für uns keine Erkenntnifs möglich ſei, als durch Afficirung unſrer Sinne, wodurch wir aber immer nur Erkenntnifs von ſinnlichen Vorſtellungen (Erſcheinungen), nie von Dingen an ſich (dem aufser uns liegenden Grund der Affectionen) erlangen. Man ſehe auch die Artikel: Monade und Monadologie.

Digitized by Google

Das Syſtem des P. Boſcowich von der Materie (*Theoria philoſ. naturalis. Venet.* 1763. 8.) nähert ſich unter allen Syſtemen der Metaphyſiker vor K. der Wahrheit am nächſten. Er läſst die Materie aus phyſikaliſchen Puncten beſtehen, welche mit anziehenden und zurückſtoſsenden Kräften in beſtimmten Wirkungskreiſen verſehen ſind. Hat nun ein bewegter Cörper genug Moment, die zurückſtoſsenden Kräfte, in deren Wirkungskreis er kömmt, zu überwinden, ſo kann er den Cörper durchdringen. So löſet ſich das Phänomen der Undurchdringlichkeit in den Begriff einer Zurückſtoſsungskraft auf. Auch Prieſtley, der ſchon in ſeiner Geſchichte der Optik dieſe Meinung mit Beifall erwähnt, und erzählt, daſs ſein Freund Mitchel bereits in jüngern Jahren auf eben dieſe Idee gekommen ſei, hat nachher in einem eigenen Werke (*Diſquiſitions relating to Matter and Spirit. London* 1778. 8.) den Gedanken auszuführen geſucht, daſs die Materie aus nichts weiter beſtehe, als aus Repulſionen und Attractionen, die ſich auf gewiſſe mathematiſche Puncte im Raume bezögen. Aber auf eine ganz ſonderbare Weiſe wendet er dieſes Syſtem zur Vertheidigung des Materialismus an, indem er meint, die Seele laſſe ſich ganz wohl aus einer ſolchen (dynamiſchen) Materie erklären, welche bloſs aus Kräften beſtehe, und alſo auch wohl die Kraft zu denken und zu empfinden haben könne. Er treibt das Paradoxe hierbei ſo weit, daſs er ſogar die Einheit und Untheilbarkeit des empfindenden Weſens leugnet (ſ. Gehler, Materie).

De Lüc (Phyſikaliſche und moraliſche Briefe über die Geſch. der Erde und des Menſchen 1. B. XIII. S. 90. ff.) will den Prieſtley widerlegen, aber es gelingt ihm nicht. Er meint, Prieſtley vermenge die Undurchdringlichkeit mit der Härte. Allein das thut er nicht. Man verſteht, in der Newtoniſchen und jeder richtigen Phyſik, nicht, wie de Lüc behauptet, durch Undurchdring-

Digitized by Google

lichkeit den einfachen Begriff, dafs nicht zwei Theilchen oder Cörper zugleich an einem Orte ſeyn können; ſondern dafs ſie darum nicht an einem Orte ſeyn können, weil ſie einander widerſtehen, wenn der eine den Ort einzunehmen ſtrebt, an welchem ſich der andere ſchon befindet. Und dieſer Widerſtand wächſt proportionirlich mit den Graden der Zuſammendrückung (N. 40.).

Das Argument des Prieſtley, dafs ein Cörper keine Geſtalt haben könnte, ohne dafs deſſen Theile eine gegenſeitige Attraction haben, die ſie zuſammen und (eine gegenſeitige Repulſion, *)) die ſie in der gehörigen Entfernung hält, trifft alſo nicht die Härte der Atomen, ſondern den Cörper ſelbſt, der zwar immer auf einer bloſsen Anziehung in der Berührung beruht, aber es würde doch wirklich ohne alle Anziehung keine Materie compact oder hart ſeyn. Eine wirkliche mechaniſche Theilung ins Unendliche iſt zwar allerdings ein Widerſpruch, allein daraus folgt nicht, dafs die Atomen ungetheilt ſeyn müſſen, ſondern nur, dafs wir nicht, wenn wir auch unſere Theilung noch ſo weit fortſetzen könnten, ſie jemals vollenden können, wenn es eine Theilung ins Unendliche ſeyn ſoll. Wenn aber de Lüc ſagt, es falle in die Augen, welcher von den beiden Sätzen, der des Prieſtley: ohne eine Kraft würden ſich die Theile der Atomen zerſtreuen; oder der ſeinige: um ſie zu trennen, würde eine Kraft nöthig ſeyn; den Regeln der Philoſophie angemeſſener ſei: ſo muſs man zugeben, dafs ſie beide ſehr wohl neben einander beſtehen können, und beide wahr ſind. Wenn endlich de Lüc ſagt: wer begreifen kann, was Kräfte ſind, die ſich auf mathematiſche Puncte beziehen, die ſich anziehen und zurückſtoſsen, der muſs einen Sinn

---

*) Dieſe Worte ſcheinen in der angeführten Stelle zu fehlen.

mehr oder weniger, als ich, haben: ſo bedenkt er nicht, daſs Prieſtley die Möglichkeit der Materie zeigen will. Da er nun dadurch das, was allein Subſtanz im Raum iſt, und die Zuſammenſetzung der Materie erklären will, ſo muſs er, weil er die Kräfte der Attraction und Repulſion an etwas heften will, dem ſie wie ihrer Subſtanz inhäriren, und dieſes doch vor aller Zuſammenſetzung und vor aller Materie thun will, zu mathematiſchen Puncten ſeine Zuflucht nehmen. Das iſt gleichſam nur eine ſchematiſche Vorſtellung, wodurch er aber nicht die Materie, wie Hume, aus mathematiſchen Puncten, ſondern aus den beiden Grundkräften conſtruirt. Er hätte beſſer gethan, wenn er wie Kant geſagt hätte, Grundkräfte laſſen ſich, eben weil ſie Grundkräfte ſind, nicht weiter erklären, und alſo läſst ſich die Frage nach einer Subſtanz, der ſie inhäriren, nicht weiter beantworten, weil durch ſie die Subſtanz im Raume erſt möglich wird. Darum muſs man aber doch nicht ſagen die Materie beſteht aus Grundkräften, weil eine Subſtanz nicht aus Accidenzen beſtehen kann; ſondern die Materie hat die Grundkräfte oder iſt nur unter den Accidenzen dieſer beiden Grundkräfte denkbar. Alle Subſtanz läſst ſich nur durch reale Beſtimmungen (Accidenzen) erklären und erkennen; will ich alſo die Subſtanz ſelbſt, abgeſondert von ihren Accidenzen, denken, ſo werde ich auch ſie als reale Beſtimmungen denken müſſen, dann wird es mir aber an einer Subſtanz fehlen, der dieſe Beſtimmungen inhäriren, und ich werde zu einem Schema meine Zuflucht nehmen müſſen, d. i. zu einem Beſtreben, mir bloſs ein Bild für den Begriff der Subſtanz zu verſchaffen, und dieſes Schema ſind Prieſtleys mathematiſche Puncte.

2. Logiſche Bedeutung. Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unter-

Digitized by Google

ſchied aber die Form (C. 322.). Ariſtoteles vergleicht die Form mit der Materie, und ſagt, zur Erklärung eines jeden Dinges gehöre die Materie und Form, Materie als Geſchlecht, Form als Differenz (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. 232.). Ein Haus iſt z. B. Holz und Ziegeln, u. ſ. w. dies iſt das Allgemeine, weil noch andre Dinge mehr dies ſeyn können. Holz, Ziegeln u. ſ. w. machen daher das Geſchlecht aus, zu welchem das Haus gehört. Aber von allen dieſen Dingen, die auch Holz, Ziegeln u. ſ. w. ſeyn mögen, unterſcheidet ſich das Haus dadurch, daſs dieſe Dinge, Holz, Ziegeln u. ſ. w. zur Bedeckung zugerichtet ſind, ſo eingerichtet ſind, daſs der Menſch oder das Thier dadurch gegen die Witterung geſchützt iſt. Dieſe Zurichtung iſt der ſpecifiſche Unterſchied, oder die Differenz des Hauſes von jeder andern Art, die unter das Geſchlecht der Dinge aus Holz, Ziegeln u. ſ. w. gehören. Daher heiſst nun Holz, Ziegeln u. ſ. w. die Materie, die Zurichtung derſelben, daſs ſie zur Bedeckung dienen, die Form des Hauſes.

A. Materie des Begriffs und der Erkenntniſs. Jetzt nennt man den Gegenſtand des Begriffs die Materie deſſelben, die Allgemeinheit des Begriffs aber ſeine Form (S. 140.). Der Gegenſtand des Begriffs iſt das, was in ihm gedacht wird. So iſt die Vorſtellung, die ſich der Verſtand von einem Menſchen macht, der Begriff deſſelben, ein beſtimmter Menſch ſelbſt, ſo wie er durch die Sinne angeſchauet wird, der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs, und die Materie deſſelben. Allein von dieſem Menſchen, wenn wir uns einen Begriff von demſelben, als einem Menſchen machen wollen, denken wir uns nur das, was er mit allen andern beſtimmten Menſchen, die uns die Anſchauung darſtellt, gemein hat. Wir denken uns alſo den Gegenſtand des

Begriffes ſo, daſs er für alle Individuen, die wir Menſchen nennen, paſst, daſs das, was der Begriff enthält, an allen dieſen Menſchen zu finden iſt. Das heiſst die Allgemeinheit des Begriffs, oder das, wie wir uns den Gegenſtand denken. So denken wir uns im Begriff Menſch allerdings die menſchliche Geſtalt, aber nicht das Beſondere und Eigenthümliche in derſelben, wodurch wir einzelne Menſchen von einander unterſcheiden, und woran wir ſie erkennen. Wir denken uns nur das von der menſchlichen Geſtalt, wodurch wir Menſchen von andern Thieren unterſcheiden. Und dieſe Allgemeinheit heiſst die Form des Begriffs.

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem Inhalte des Erkenntniſſes durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens *), d. i. von allen Gegenſtänden, welche gedacht werden. Sie bekümmert ſich alſo nicht darum, was das iſt, was gedacht werden ſoll, wenn ſie die Regeln, wie gedacht werden ſoll, angiebt; denn dieſe Regeln gelten von allem und jedem Gegenſtande, über den gedacht wird. Die allgemeine Logik beſchäftigt ſich alſo nicht mit der Materie des Begriffs. Es iſt ihr einerlei, ob der Gegenſtand deſſelben ein Menſch oder ein anderes Thier, oder gar kein Thier ſei, die logiſchen Regeln für die Begriffe bleiben immer die nehmlichen. Sie will uns nichts von dem Gegenſtande ſelbſt, der die Merkmale zu dem Begriff giebt, lehren. Sie kann alſo den Begriff nur in Rückſicht ſeiner Form, d. h. nur ſubjectiviſch erwegen; nicht wie

*) Erkenntniſs iſt nehmlich die Beziehung des Begriffs, oder überhaupt des Denkens auf einen Gegenſtand, dieſer Gegenſtand giebt den Inhalt zur Erkenntniſs; denn ohne ihn kann ich meinen Begriff, oder das, was ich denke, auf nichts beziehen, das heiſst, ich denke nichts, was ich denke, iſt ohne Inhalt. Daher heiſst nun der Inhalt einer Erkenntniſs, die Materie derſelben (C. 83.), ſ. Erkenntniſs.

er durch ein Merkmal einen Gegenſtand beſtimmt, ſondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. Die allgemeine Logik hat alſo nicht die Quelle der Begriffe zu unterſuchen (das thut die Metaphyſik), ſondern lediglich, wie gegebene Vorſtellungen im Denken zu Begriffen werden; nicht wie Begriffe als Vorſtellungen entſpringen (welches der metaphyſiſche Urſprung der Begriffe heiſsen kann), ſondern den Urſprung der Begriffe der bloſsen Form nach, oder ihren logiſchen Urſprung (L. 144.).

B. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniſs derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen (C. 322.). In einem jeden Urtheil, z. B. ein Pferd iſt ſchnell, ſind Vorſtellungen z. B. die beiden Begriffe Pferd und ſchnell; dieſe ſind dazu gegeben, daſs ſie zu einem Urtheil mit einander ſollen ſo verbunden werden, daſs ein gewiſſes Verhältniſs dieſer beiden Begriffe aus der Verbindung derſelben erhelle, z. B. daſs der eine, Pferd, unter den andern, ſchnell, gehöre; daſs das Subject ganz (Pferd, ohne Ausnahme, darum ein Pferd, überhaupt, welches ſo viel iſt als jedes Pferd, alle Pferde, als ſolche) von dem Begriff des Prädicats (ſchnell) eingeſchloſſen werde, oder darunter gehöre u. ſ. w.

In den gegebenen Erkenntniſſen nun, welches in unſerm Beiſpiele zwei Begriffe ſind, und in kategoriſchen Urtheilen auch immer Begriffe ſind, aber im hypothetiſchen auch ſelbſt Urtheile ſeyn können, beſteht die Materie des Urtheils. Pferd und ſchnell ſind hier dieſe Materie. Dieſe beiden Begriffe ſollen zu einem Urtheil mit einander verbunden werden, das heiſst, ſie ſollen durch die Copula oder das Bindewörtchen ſind ſo mit ein-

Digitized by Google

ander vereinigt werden, dafs ich mir ihrer nicht mehr als zweier, ſondern nur noch als einer einzigen, hier z. B. der Schnelligkeit und des Pferdes, nicht mehr einzeln, ſondern als einer einzigen Vorſtellung, der Schnelligkeit des Pferdes, oder des Pferdes als etwas Schnellen bewufst werde; oder auch durch dieſe Verbindung beider Begriffe im Urtheile ſoll mir das Verhältnifs derſelben zu einander ſo vorgeſtellt werden, dafs ſie in meiner Vorſtellung nun nur einen Begriff, des Pferdes als eines ſchnellen Thieres, ausmachen. Dieſes Verhältnifs nun, oder die Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, hier, die beiden Begriffe, als ſolche, zu Einem Bewufstſeyn gehören, oder nun nur einen Begriff ausmachen, iſt die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils, ein Pferd iſt ſchnell, iſt z. B. dafs es ein bejahendes Urtheil iſt, dafs es ein einzelnes Urtheil iſt u. ſ. w. (L. 156.).

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes, d. i. von den Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie noch mögen ſo von einander unterſchieden ſeyn, dafs man ſie ſelbſt oder doch die allgemeinen Geſetze derſelben kennen mufs, um dieſe Unterſchiede zu wiſſen. Dieſe Logik beſchäftigt ſich alſo eben ſo wenig mit der Materie der Urtheile, als mit dem Inhalt der Begriffe, welche dieſe Materie ausmachen. Wenn die Logik z. B. die Regeln des Urtheils lehrt, ſo iſt es ihr ganz gleichgültig, ob die Begriffe, an denen ſie dieſe Regeln zeigen will, die von einem Pferde, dem ſchnellen, oder ſonſt wovon ſind. Sie will uns nichts von den Gegenſtänden ſelbſt, die die Merkmale oder den Inhalt zu den Begriffen geben, lehren, oder die Materie der Urtheile unterſuchen. Daher pflegt man auch ſtatt beſtimmter Begriffe für die Materie der Urtheile Buchſtaben zu gebrauchen, und z. B. A iſt B zu

Digitized by Google

ſagen, ſo daſs A und B, nun jede mögliche Begriffe, von jedem möglichen Inhalt, bezeichnen können. Die Logik hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloſsen Form in Erwegung zu ziehen. Sie lehrt bloſs: wie vielerlei Arten von Urtheilen es der Form nach giebt, oder, mit andern Worten, auf wie vielerlei Art wir uns ein Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen vorſtellen können, in ſo fern ſie einen Begriff ausmachen (L. 157.).

Die Unterſchiede der Urtheile in Rückſicht auf ihre Form laſſen ſich auf die vier Hauptmomente der

a. Quantität (ſ. Totalität),

b. Qualität (ſ. Negation),

c. Relation (ſ. Gemeinſchaft), und

d. Modalität (ſ. Daſeyn),

zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele verſchiedene Arten von Urtheilen beſtimmt ſind. Man findet ſie in der Tafel A des Art. Erfahrungsurtheil, 11. (L. 157.), ſ. auch Urtheil.

C. Materie des Vernunftſchluſſes. In den Vorderſätzen oder Prämiſſen der Vernunftſchlüſſe beſteht die Materie; und in der Concluſion, ſo fern ſie die Conſequenz enthält, die Form der Vernunftſchlüſſe (L. 189.). Ein Vernunftſchluſs ſieht z. B. ſo aus:

Vorderſätze oder Prämiſſen: Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich; Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
Concluſion oder Schluſsſatz: Alſo iſt Cajus ſterblich.

In dieſem Vernunftſchluſſe ſind nun die beiden Vorderſätze: alle Menſchen ſind ſterblich, und, Cajus iſt ein Menſch, die Materie deſſelben; die Concluſion: alſo iſt Cajus ſterblich, die Form deſſelben, in ſo fern ſie die Conſequenz enthält oder den Schluſs, d. i. die Ableitung des Urtheils, Cajus iſt ſterblich, aus dem Oberſatz, weil alle Menſchen ſterblich ſind, vermittelſt des Unterſatzes, oder durch das vermittelnde Urtheil im Unterſatz, weil nehmlich Cajus ein Menſch iſt. Dieſe Ableitung wird durch das Wörtchen: alſo, angedeutet.

Da die allgemeine Logik von allem realen und objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes abſtrahirt, ſo hat ſie nur in ſo fern mit der Materie des Vernunftſchluſſes zu thun, als zu unterſuchen iſt, ob der Oberſatz eine richtige Form des Urtheils hat, und ob der Unterſatz ſeine ihm eigene Erkenntniſs (Cajus) richtig unter die Bedingung des Oberſatzes (Menſch) ſubſumirt. Uebrigens hat ſie bloſs die Form des Vernunftſchluſſes zu erwegen.

Die Unterſchiede der Vernunftſchlüſſe laſſen ſich in Rückſicht auf ihre allgemeine Form auf die drei Hauptmomente der Relation

a. Inhärenz (ſ. Seele),

b. Dependenz (ſ. Welt),

c. Concurrenz (ſ. Weſen aller Weſen)

zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele Arten von Vernunftſchlüſſen beſtimmt ſind. Man findet ſie in dem Art. Vernunftſchluſs. Von den Formen der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe, welche man die Figuren nennt, ſ. Figur.

Digitized by Google

Von der Form der Wiſſenſchaft, ſ. Methode.

3. Mechaniſche Bedeutung. Wenn man die Materie, als Gegenſtand der äuſsern Sinne, alſo denſelben Gegenſtand, der, in dynamiſcher Bedeutung, durch den Begriff der Qualität ſeine Beſtimmung erhält, im Verhältniſs betrachtet, oder durch die Kategorie der Relation beſtimmt, ſo giebt das den Begriff der Materie in mechaniſcher Bedeutung. Es iſt immer derſelbe Gegenſtand, der Stoff der Cörper (undurchdringliche Ausdehnung), nur nach einer andern Hauptbeſtimmung (der Lebloſigkeit) erwogen, wodurch eine andere Erklärung des Begriffs entſteht. Dieſe Erklärung ſelbſt, mit ihrem Unterſchiede von der Materie in dynamiſcher Bedeutung, findet man im Art. Bewegung, VIII, 1. (N. 106.).

Das Bewegliche im Raum, wenn ſeine bewegende Kraft unterſucht werden ſoll, muſs zuvörderſt nach ſeiner Quantität betrachtet werden. Die Quantität der Materie iſt aber die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raum (N. 107.). Wenn ich mir z. B. einen Cubikſchuh Raum denke, ſo kann mehr oder weniger Materie in demſelben ſeyn. Unter der Glocke der Luftpumpe, wenn die Luft herausgepumpt iſt, befindet ſich offenbar weniger Luft, als gewöhnlich, obwohl nicht alle Luftherausgepumpt werden kann, ſ. übrigens Bewegung, VIII, 2. Daſelbſt findet man, wie dieſe Quantität der Materie allein geſchätzt werden kann. Allein S. 627, Z. 7. muſs es heiſsen: Die Quantität der Maſſe kann alſo, in Vergleichung mit jeder andern, nur durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit, z. B. durch ihr Gewicht, geſchätzt werden. Die Materie iſt nehmlich ins Unendliche theilbar (ſ. Cörper,

Digitized by Google

5.), folglich kann ihre Quantität nicht durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar beſtimmt werden. Man kann nehmlich die kleinſte Quantität Materie ſich in eben ſo viele Theile getheilt vorſtellen, als die gröſste. Zwar, wenn die beiden Materien, die man mit einander vergleicht, gleichartig, z. B. beide Blei, wären: ſo könnte man ſagen, die Theile, in welche die eine Quantität zerlegt iſt, ſind ja weit gröſser, als die, in welche die andere zerlegt iſt. Denn in dieſem Fall richtet ſich die Quantität der Materie nach der Gröſse des Raums, den ſie einnimmt; nimmt ſie einen noch einmal ſo groſsen Raum ein, ſo iſt auch noch einmal ſo viel Materie da. Allein hier iſt die Rede davon, daſs die Quantität zweier Materien in Vergleichung mit einander ſoll beſtimmt werden, ohne darauf zu ſehen, ob die Materien gleichartig ſind oder nicht. Sie können auch ſpecifiſch verſchieden ſeyn, z. B. Blei und Luft. Wie viel Materie iſt wohl mehr in dem Cubikfuſs Raum, den Blei erfüllt, als in dem, den Luft erfüllt? Hier iſt das Zählen der Theile und die Fortſetzung der Theilung kein Mittel; denn es iſt unmöglich, die Anzahl derſelben anzugeben, und dadurch die Quantität der Materie abzumeſſen, weil die Theilung ins Unendliche geht. Auch iſt es nicht dadurch möglich, daſs ich etwa beide erſt mit gleichartiger Materie vergleiche, denn dadurch komme ich nicht auf die Vergleichung der ungleichartigen. Es iſt alſo keine andere Schätzung möglich, als die mechaniſche, durch die Quantität der Bewegung. Dies geſchieht z. B. durchs Wiegen. Bei demſelben wird angenommen, daſs die anziehende Kraft der Erde auf zwei gleiche Quantitäten Materie gleich ſtark wirkt, und ſie gleich ſtark nach der Erde zutreibt. Da nun dieſe Kraft auf jedes Cörpertheilchen gleich wirkt, ſo ſinken alle Cörpertheilchen, ſie mögen von andern getrennt ſeyn, oder mit ihnen zuſammenhängen, mit gleicher Geſchwindigkeit zur Erde. Allein iſt

Digitized by Google

die Menge der Cörpertheilchen grofs, ſo wirkt die anziehende Kraft der Erde auf alle dieſe Theilchen, daher fällt zwar eine grofse Menge Materie mit eben der Geſchwindigkeit als eine kleine, aber doch mit einer weit gröfsern Bewegung zur Erde, weil nehmlich hier mehr Theilchen in Bewegung geſetzt werden, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dieſe Gröfse der Bewegung zeigt ſich nun durch die Gröfse der Kraft, mit welcher der Cörper fällt, welche wieder gemeſſen wird durch eine andere Kraft, welche dieſer Kraft entgegengeſetzt werden mufs, wenn ihr Fallen gehindert werden ſoll. Dadurch entdeckt ſich das Gewicht des Cörpers, welches nichts anders iſt, als die Wirkung der bewegenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde zu getrieben wird. Man mufs dieſes Gewicht des Cörpers von ſeiner Schwere wohl unterſcheiden, die letztere iſt die Wirkung der beſchleunigenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde getrieben wird, oder die Geſchwindigkeit, mit der er im luftleeren Raume fällt. Man ſieht hieraus, dafs der Unterſchied der Bewegung auf der verſchiedenen Quantität der Materie beruhet, dafs aber die Geſchwindigkeit zweier Materien gleich grofs ſeyn mufs, wenn ſich dieſer Unterſchied ergeben ſoll. Man drückt dies auch ſo aus: die Menge der materiellen Theile zweier Cörper verhält ſich, wie die Gewichte derſelben. Iſt aber die Geſchwindigkeit ungleich, welches z. B. der Fall iſt, wenn zwei Materien ſich in ſehr ungleichen Entfernungen von der Erde befinden, ſo würde die Geſchwindigkeit auch auf die Bewegung Einfluſs haben (ſ. Bewegung, VIII, 2.), und ſodann der Unterſchied in der Quantität der Bewegung (z. B. durchs Gewicht) nicht bloſs den Unterſchied in der Quantität der Materie, ſondern auch in der Geſchwindigkeit angeben (N. 108. f.). Die Quantität der Bewegung der Cörper iſt nehmlich in zuſammengeſetztem Verhältniſs aus dem der Quantität der Materie und ihrer Ge-

Digitized by Google

ſchwindigkeit. Was das heiſse, findet man auch in Bewegung, VIII, 2. (N. 109.).

Daſs die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (auſserhalb einander) könne gedacht werden, wie die Erklärung dieſer Quantität es ausſagt, iſt ein merkwürdiger und Fundamentalſatz der allgemeinen (metaphyſiſchen) Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt, daſs Materie keine andre Gröſse habe, als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen auſserhalb einander beſteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von dieſer Menge unabhängig wäre und bloſs als intenſive Gröſse betrachtet werden könnte. K. hatte ehemals, als Anhänger der Leibnitziſchen Monadenlehre, ſelbſt behauptet, daſs die Monaden, als Grundſtoff der Materie, einen ſolchen, und zwar veränderlichen Grad intenſiver Kraft hätten, welches Hylozoismus iſt, d. h. die Materie zu einem lebendigen Weſen macht, ſ. Kraft, 9, 10. Die Erfahrung ſtimmt hiermit vollkommen überein. Man kann das Gewicht eines Cörpers nicht anders vergröſsern, als wenn man mehr Materie hinzubringt, nicht anders vermindern, als wenn man Theile ſeiner Materie hinwegnimmt. Aenderung der Form, Erweiterung oder Zuſammenziehung des Raums u. dgl. ändern nichts am Gewicht, wofern nur die Menge der Materie die vorige bleibt (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe). Uebrigens muſs man nicht die Gewichte der Cörper im luftvollen Raum vergleichen, um den Unterſchied der Quantität ihrer Materien zu finden, ſondern im luftleeren Raum, welche man findet, wenn man zu dem Gewicht des Cörpers im luftvollen Raum noch das Gewicht der Luft, die der Cörper aus der Stelle treibt, hinzuſetzt. Doch iſt das Gewicht dieſer Luft in den meiſten Fällen unbeträchtlich, und nur dann nicht zu vernachläſſigen, wenn ſehr leichte Cör-

per einen grofsen Raum einnehmen. Eine Menge Waſſer z. B. das an Gewicht im luftleeren Raum 850 Gran beträgt, wiegt im luftvollen Raum nur 849 Gran, und treibt 1 Gran Luft aus der Stelle.

Es liegt darin etwas Befremdendes, daſs die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geſchwindigkeit, und wiederum die Quantität der Bewegung (eines Cörpers, denn die eines Punctes beſteht bloſs aus dem Grade der Geſchwindigkeit) bei derſelben Geſchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geſchätzt werden müſſe, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dies ſcheint im Cirkel herumzugehen, und weder von dem einen noch von dem andern einen beſtimmten Begriff zu verſprechen. Es würde auch wirklich ein Cirkel ſeyn, wenn hier zwei identiſche (vollkommen dieſelben) Begriffe wechſelſeitig von einander abgeleitet würden. Allein das eine iſt die Erklärung des Begriffs der Quantität der Materie, daſs ſie nehmlich die Quantität des Beweglichen im Raume ſei; das andere lehrt dieſe Quantität des Beweglichen im Raume, und alſo der Materie, finden, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich in der Erfahrung durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht im Wiegen) beweiſet (N. 113. f.).

Noch iſt zu merken, daſs die Quantität der Materie die Quantität der Subſtanz im Beweglichen ſei, folglich nicht die Quantität einer gewiſſen Qualität derſelben (der Zurückſtoſsung oder Anziehung, welche etwas dynamiſches ſind, ſ. Materie, dynamiſche Bedeutung). Ferner bedeutet das Quantum (die Menge) der Subſtanz hier nichts anders, als die bloſse Menge des Beweglichen, welches die Materie ausmacht. Nehmlich nur dieſe Menge des Beweglichen kann bei derſelben Geſchwindigkeit

einen Unterſchied in der Quantität der Bewegung geben. (N. 114.).

Wie kann aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Subſtanz beweiſen? Das liegt in dem Begriff der Subſtanz. Subſtanz iſt das letzte Subject im Raume, das weiter kein Prädicat von einem andern ſeyn kann. Folglich kann es auch keine andere Gröſse haben, als die der Menge des Gleichartigen auſserhalb einander, indem jede andre Gröſse nicht die der Subſtanz, ſondern die eines ihrer Accidenzen ſeyn würde. Nun iſt die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat, welches die Subſtanz ſelbſt (das Bewegliche oder die Materie, und nicht eins ihrer Accidenzen) beſtimmt. Es giebt nehmlich an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geſchwindigkeit und auf gleiche Art) an, folglich muſs die Quantität der Subſtanz an einer Materie nur mechaniſch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derſelben, geſchätzt werden. Dynamiſch, d. i. durch die Gröſse der urſprünglich bewegenden Kräfte iſt die Schätzung der Quantität der Materie nicht möglich. Denn die Gröſse der dynamiſchen Eigenſchaften, der Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft, kann auch die Gröſse der Wirkung von einem einzigen Subjecte ſeyn (nicht von vielen Subjecten, wie die Menge der Materie enthält), z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elaſticität haben kann. Gleichwohl kann die urſprüngliche Anziehung, als die Urſache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maaſs der Quantität der Materie und ihrer Subſtanz abgeben (wie das auch wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geſchieht, indem hier eigentlich die urſprüngliche Anziehung der Erde die wirkende Kraft iſt), obgleich hier nicht eigene Bewegung

Digitized by Google

der anziehenden Materie, ſondern ein dynamiſches Maaſs (nehmlich Anziehungskraft) zum Grunde gelegt zu ſeyn ſcheint. Allein die Schätzung der Quantität geſchieht hier in der That mechaniſch, d. i. durch die Quantität der Bewegung. Denn bei der Anziehungskraft geſchieht die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer andern, und ſie iſt alſo (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt. Das heiſst, die Bewegung des gezogenen Cörpers iſt zwei, drei, vier u. ſ. w. mal ſo groſs oder ſo klein, bei gleicher Geſchwindigkeit, wenn der Cörper aus zwei, drei, vier u. ſ. w. mal ſo viel Materie beſteht. Auch ertheilt der ziehende Cörper (durch den Widerſtand des gezogenen Cörpers) ſich eine eigene Bewegung, deren Gröſse,*) in gleichen äuſsern Umſtänden, gerade der Menge ſeiner Theile proportionirt iſt. Doch geſchieht die mechaniſche Schätzung bei der urſprünglichen Anziehungskraft nicht unmittelbar, (direct) durch eine mechaniſche Bewegungskraft, ſondern mittelbar (indirect), nehmlich vermittelſt einer dynamiſchen Bewegungskraft, der urſprünglichen Anziehung (N. 114. f.).

Es iſt das erſte Geſetz der Mechanik, daſs die Quantität der Materie, bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur, im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert bleibt (N. 116.).

Kant hat dieſes Geſetz auf folgende Art bewieſen. Alle Veränderungen in der Natur ſind nur ein Wechſel der Accidenzen, dieſe entſtehen und vergehen; die Subſtanz ſelbſt aber entſteht und vergeht

*) So muſs es heiſsen, nicht Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit iſt der Menge ſeiner Theile umgekehrt proportionirt.

nicht. Dies ist ein Satz, den die allgemeine Metaphysik strenge beweiset, s. Analogie der Substanzialität. In jeder Materie ist nun das Bewegliche im Raum das letzte Subject aller der Materie-inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen aufserhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Quantität oder Gröfse der Materie die Quantität der Substanzen, daraus sie besteht. Soll also die Quantität der Substanzen vermehrt oder vermindert werden, so mufs neue Substanz derselben entstehen oder vergehen. Nun entsteht oder vergeht bei allem Wechsel der Accidenzen (z. B. durch mechanische Trennung oder chemische Auflösung der Theile der Materie) die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie durch diesen Wechsel weder vermehrt noch vermindert. Die Materie bleibt also im Ganzen, der Quantität nach, immer dieselbe. Diese oder jene Materie kann ihrer Quantität nach, durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile, vermehrt oder vermindert werden, aber in der Welt bleibt darum doch immer dieselbe Quantität der Materie (N. 116. f.).

Die Substanz im Raume ist nur als Gegenstand äufserer Sinne möglich, alle Gröfse eines solchen mufs aber aus Theilen aufserhalb einander bestehen; soll also diese Gröfse vermehrt oder vermindert werden, so müssen neue Theile entstehen oder vergehen, welches, weil diese Theile die Substanz selbst ausmachen, nicht möglich ist. Die Substanz hingegen, die nur als Gegenstand des innern Sinnes möglich ist, kann eine Gröfse haben, die nicht aus Theilen aufserhalb einander besteht; die Gröfse einer solchen kann also vermehrt oder vermindert werden, ohne dafs neue Theile entstehen oder vergehen, also dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet. So hat nehmlich das Bewufstseyn und folglich die Substanz,

Digitized by Google

der wir daſſelbe als inhärirend denken mü die Seele, einen Grad. Folglich würde ſelbſt die Subſtanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen ſeyn, weil daſſelbe durch allmählige Nachlaſſung des Grades erfolgen könnte. Das Ich, ein bloſser Gedanke, an den alle übrigen Gedanken und Vorſtellungen des innern Sinnes geknüpft ſind, und das, als an nichts anders weiter (im innern Sinn) geknüpft, als ein ſchematiſches Zeichen dieſer Subſtanz betrachtet werden kann, bezeichnet aber ein Ding von unbeſtimmter Bedeutung, eine Subſtanz, von der man nicht weiſs, was ſie iſt. Dagegen der Begriff einer Materie als Subſtanz der Begriff des Beweglichen im Raume iſt. Aus dieſem Begriffe folgt nun ſchon, daſs das, was in ihr Gröſse hat, nehmlich die Vielheit des Realen aufser einander, nicht (als nur durch Zertheilung, oder chemiſche Auflöſung, bei denen aber immer die nehmliche Quantität der Subſtanz, nur unter einer andern Geſtalt und einem andern Namen, übrig bleibt) vermindert werden kann. Der Gedanke Ich iſt dagegen gar kein Begriff, aus ihm kann daher auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Erkenntniſs der Subſtanz des innern Sinnes, gefolgert werden (N. 117. ff.).

Die Erklärung der beiden andern Fundamentalgeſetze der Mechanik findet man in den Art. Bewegung, VIII, 2. und Gegenwirkung.

Die Materie iſt alſo, in Anſehung ihrer Quantität, unveränderlich oder ſelbſtſtändig, träge oder leblos und wechſelwirkend in der Mittheilung der Bewegung; dies ſind die drei Haupteigenſchaften derſelben in mechaniſcher Bedeutung (denn die Undurchdringlichkeit derſelben gehört zur Materie in dynamiſcher Bedeutung). Daſs es aber nicht ein allgemeiner ſinnlicher Schein iſt, der uns die Materie als träg u. ſ. w. vorſtellt, wie Leibnitz und mit ihm

Digitized by Google

Gehler (Phyſ. Wörterb. Art. Materie) erwähnen, findet man in der Erläuterung der dynamiſchen Bedeutung der Materie.

Anaxagoras von Klazomenä behauptete ſchon, der ganze Inbegriff von Grundſtoffen, die ganze Quantität der Materie werde nicht gröſser und nicht kleiner, ſondern die letztere bleibe immer in der nehmlichen Gröſse (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſophie 2 B. S. 319.). Das Entſtehen iſt Verbinden, das Vergehen Trennen, mithin iſt Bewegung einziger Weg des Entſtehens und Vergehens der (materiellen) Dinge (a. a. O. S. 324.); die Materie aber ſei an ſich unthätig und ruhend, und müſſe erſt durch eine äuſsere Urſache in Bewegung geſetzt werden (Tiedemann Syſtem der ſtoiſch. Philoſ. 2 Th. S. 39.).

Auch Ariſtoteles ſagt: die Materie bleibt immer, ſie iſt der Grund (das Subſtrat) des ſteten Entſtehens und Vergehens in der Natur, und eines (Accidenz) Untergang iſt des Andern Anfang; Entſtehung und Vergehung (der Accidenzen) wechſeln ohne Aufhören; was (welches Accidenz) vergeht, nähert ſich dem Puncte, wo Entſtehung eines andern (Accidenz) anhebt, wie, was entſteht, von dem Puncte ausgeht, wo die Vergehung des vorhergehenden (Accidenz) aufhört (Tiedemann Geſch. d. ſpec. Ph. a. a. O. S. 283.). Die Bewegung iſt die wirkende Urſache vom Entſtehen und Vergehen der (materiellen) Dinge (a. a. O. 288. f.).

Ganz richtig behaupteten die Stoiker, die Materie ſei bloſs leidend, unthätig und durch ſich ſelbſt keiner Bewegung fähig*) (d. i. träge oder

*) *Senec. epiſt. 65. Materia iacet iners, ceſſatura, ſi nemo moveat.*

leblos) (Tiedemann a. a. O. S. 445.), ſondern müſſe erſt durch eine äuſsere Urſache in Bewegung geſetzt werden. Sie ſei ferner veränderlich (παθητη), aber ſie nehme weder ab noch zu, ſondern bleibe in Anſehung der Menge allezeit dieſelbe (Tiedemann Syſtem der ſtoiſch. Philoſ. 2 Th. S. 34. ff.).

Auch Plotin ſagt: die Veränderung der materiellen Dinge geht bloſs auf die Form, das Subject (die Subſtanz) iſt und bleibt ſtets daſſelbe; demnach haben alle Cörper ein gemeinſchaftliches, bei aller Verwandlung ſtets fortdauerndes, Subject, das heiſst eine gemeinſchaftliche Materie. Der Untergang der Materie iſt unmöglich, weil ſich nicht denken läſst, wie ſie vergehn ſollte. Wir ſagen daher im gemeinen Leben auch nie, daſs die Materie vergeht, wenn etwas aus warm kalt wird, ſondern nur, daſs das Feuer vergeht. Die Materie iſt alſo unvergänglich. Die Materie leidet an ſich durch alle Veränderungen nichts, die Qualitäten wechſeln in ihr ab, ohne ſie zu verändern. Der Spiegel verändert ſich durch die in ihm erſcheinenden Bilder nicht, und nimmt ſie dennoch auf. Gerade ſo verhält ſich die Materie zu den Qualitäten; ſie iſt der Spiegel, welcher ſie alle darſtellt, nur darin von ihm verſchieden, daſs ſobald die Qualitäten wegfallen, ſie ſelbſt nicht mehr mag wahrgenommen werden. Auch iſt ſie leblos (Tiedemann a. a. O. 3. B. S. 294. ff.).

Nach Avicenna iſt die Materie das Subject der Möglichkeit der Cörper. Sie iſt Subſtanz, denn ſie iſt in keinem andern Subject (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 117.). Die Lebloſigkeit der Materie behauptete auch Thophail, ein ſpaniſcher Araber, obwohl er das Leben bloſs für eine gewiſſe Form der Materie hält, nach dem Ariſtoteles (Tiedemann a. a. O. S. 130.).

Digitized by Google

Bonaventura erklärt sich so über die Natur der Materie. Materie läfst sich in dreifacher Rückficht betrachten: in so fern man sie bei Betrachtung der entstehenden und vergehenden Dinge entdeckt; in so fern man durch Betrachtung der blofs beweglichen Dinge zu ihr gelangt; und in so fern man jede Creatur, vornehmlich die Substanz untersucht. In erfterer Rückficht ift die Materie Princip der Generation und Corruption; in der andern, Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; in der letzten Subject, welches der Form eigenes Beftehen für fich mittheilt, und worauf fich die Form ftützt (Tiedemann, a. a. O. S. 467. ff.).

Descartes behauptet zuerft, dafs jedes Materielle in demfelben Zuftande beharre, und nur durch eine äufsere Urfache verändert werde. Er nennt dies, nach K. Zählung, zweite, Fundamentalgefetz der Mechanik, das erfte Naturgefetz. Wenn alfo, fagt er, etwas in Bewegung ift, fo wird es immer fortfahren, fich zu bewegen, bis die Bewegung von andern Cörpern abgeändert wird (*Princip. p.* II. §. 37. f.). Hierin beftehet die Trägheit des Cörpers, welche Descartes (fälfchlich) für eine Kraft anfieht, durch welche jeder Cörper ftrebe, fo viel an ihm fei, in dem Zuftande zu bleiben, worin er fich befindet (l. c. §. 43.).

Leibnitz war für den Hylozoismus, oder hielt die Materie für eine zufammengefetzte Subftanz, die aus einfachen, intelligibeln Subftanzen beftehe, welche er Monaden nannte, und die er für lauter Kräfte und Leben erklärte, f. Leibnitz, V. Allein diefe Theorie follte eigentlich nicht, obwohl Leibnitzens Schüler es fo verftanden haben, die Natur der Materie als etwas Phyfifchen oder einer Erfcheinung, fondern die intelligible Natur derfelben, oder was fie fei, wenn fie mit dem reinen Verftande erkannt werde (wel-

Digitized by Google

ches er für eine Erkenntnifs des Dinges an ſich hielt), erklären.

Wolf erklärt (*Coſmol.* §. 141.) die Materie für ein Ausgedehntes, das mit der Trägheitskraft verſehen ſei. Man leſe hierüber den Art. Kepler und Gegenwirkung, 6. f. Er legt aber auch dem Cörper eine ihm weſentliche thätige Kraft bei, die es ihm möglich mache zu wirken, wann er in Bewegung geſetzt ſei (l. c. §. 142.). Aber auch er erklärt dieſe bewegende Kraft und die Trägheit, unter der er aber nicht die Lebloſigkeit der Materie, ſondern die Gegenwirkung der Materie verſtehet, für Phänomene, d. i. in Wolfs und Leibnitzens Sprache, für Sinnenſchein (§. 295—301.). Dies gehört daher auch nicht hierher, obwohl Wolf dies in ſeiner Kosmologie vorträgt, und ſo ſtets Transſcendentalphiloſophie und metaphyſiſche Naturlehre unter einander miſcht; wodurch er eben der Brauchbarkeit ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen in der Phyſik Schaden that, und zugleich ſich ſelbſt hinderte, die Fehler in derſelben aufzufinden. Er lehrte ganz richtig: kein ruhender Cörper könne ſich ſelbſt in Bewegung ſetzen (l. c. 304.), daſs nur eine äuſsere Urſache ihn in Bewegung ſetzen könne (l. c. 305.); welches das Fundament der Lebloſigkeit iſt. Das Geſetz der Mechanik, welches Descartes für das erſte Naturgeſetz erklärte, erkennt er für das erſte Geſetz der natürlichen Bewegung an, und Kant, der es durch die Formel ausdrückt: Alle Veränderung der Materie hat eine äuſsere Urſache, hat Wolfs Formel*) (l. c. 309.) hinzugeſetzt, nach welcher ich auch (Bewegung, VIII, 2.) dies Geſetz er-

*) *Corpus unumquodque perſeverat in ſtatu ſuo quieſcendi vel movendi uniformiter in directum, hoc eſt, eadem celeritate et ſecundum eandem directionem, niſi a cauſa externa ſtatum ſuum mutare cogatur.*

klärt habe. Allein Wolf erklärt, dafs er diefen Satz nicht erfunden habe, fondern dafs er hierin Newton (*Princip. Philof. Nat. Math. Lex I.*) folge, der diefen Satz als ein Axiom der Bewegung angiebt. Wolf hat aber die Newtonifche Formel wirklich dadurch verbeffert, dafs er ftatt des Newtonifchen Ausdrucks: wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, gefetzt hat, wenn er nicht durch eine äufsere Urfache genöthigt wird.

Newton (l. c. Def. I.) fagt: die Quantität der Materie ift ihr Maafs, welches aus ihrer Dichtigkeit und Gröfse zugleich entfteht. Unter der Gröfse verfteht er aber die des Raums, den die Materie erfüllt, die man aber nicht die Gröfse der Materie nennen kann, welche mit der Quantität derfelben einerlei ift, und in der Menge des Beweglichen in einem beftimmten Raum befteht. Aber die Erklärung der Gröfse der Bewegung (f. Bewegung, VIII, 2.) hat K. von Newton (l. c. Def. 2.) *). Die Bewegung des Ganzen, fagt Newton, ift die Summe der Bewegungen in den einzelnen Theilen; alfo ift die Bewegung in einem Cörper, der zweimal fo grofs und zweimal fo gefchwind fich bewegt als ein anderer, viermal fo grofs als die Bewegung diefes andern Cörpers.

Wolf bewies den Satz, den Newton blofs als Axiom aufftellte, dafs alle Veränderung eine äufsere Urfache habe. Da es nur zwei Veränderungen der Materie giebt, nehmlich die der Ruhe in Bewegung, und die der Bewegung in Ruhe, fo bewies er den Satz von jeder befonders. Für den Satz: dafs kein Cörper fich felbft bewegen könne, hat er zwei Beweife (l. c. §. 504.). Im erften beweifet er es aus der Gegenwirkung der

*) *Quantitas motus eft menfura ejusdem orta ex velocitate et quantitate Materiae coniunctim.*

Digitized by Google

Materie. Allein theils folgt daraus, daſs ein Cörper der Wirkung eines andern auf ihn widerſtehet, gar nicht, daſs er ſich nicht ſelbſt bewegen könne, theils beweiſet er die Gegenwirkung aus dem Satz des zureichenden Grundes, aus welchem weiter nichts folgt, als daſs, wenn ein Widerſtand da ſei, er einen Grund haben müſſe; aber nicht, daſs darum ein Widerſtand da ſeyn müſſe, weil ſonſt kein Grund wäre, warum die wirkende Kraft eines andern Cörpers ihn in Bewegung ſetzen könne oder nicht. Es läſst ſich wenigſtens denken, daſs ein Cörper, wenn er den andern unter gewiſſen Umſtänden berührt, um ihn zu bewegen, ſeine bewegende Kraft verlieren könne; dann würde kein Widerſtand in dem zu bewegenden Cörper liegen, und die bewegende Kraft doch nicht wirken. Der andere Beweis iſt von derſelben Art. Es heiſst, wenn der Cörper ſich ſelbſt bewegen ſollte, ſo würde kein Grund vorhanden ſeyn, die Bewegung anzuheben. Allein es läſst ſich wenigſtens denken, daſs in dem Cörper ſelbſt ein Grund dazu liegen könne, ohne daſs wir dieſen Grund wiſſen. K. beweiſet jenen Satz daraus, daſs die Materie keine ſchlechthin inneren Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe hat, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dieſer Beweis war nur K. möglich, durch ſeine ſtrenge logiſche Abſonderung des Gegenſtandes äuſserer Sinne, der Materie, von denen des innern Sinnes, den Gedanken, nach welcher Materie, als Vorſtellung des äuſsern Sinnes, nicht Gedanke, Gefühl u. ſ. w. und dieſe, als Vorſtellungen des innern Sinnes, nicht Materie ſeyn können. Folglich kann es keine anderen, als räumliche Beſtimmungen der Materie, d. i. als durch eine andere Materie auſser ihr, zur Veränderung derſelben zur Ruhe oder zur Bewegung geben. Daſs Newton es war, der auch K. drittes Fundamentalgeſetz der Mechanik in die Naturlehre einführte, findet man im Art. Gegenwirkung.

Digitized by Google

4. Metaphyſiſche Bedeutung. Man kann den Begriff der Materie, als Stoffs der Cörper (*ex qua corpora fiunt et conſtant*), auch durch ein Prädicat, was ihr nicht ſelbſt, als dem zu beſtimmenden Gegenſtande zukömmt, ſondern nur durch das Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen (der äuſsern fünf Sinne), in welchem mir die Vorſtellung allererſt gegeben werden ſoll, erklären. Dann kann man ſagen: die Materie iſt der Gegenſtand äuſserer Sinne, d. i. das, was vermittelſt der äuſsern fünf Sinne erkennbar iſt. Dies iſt die bloſs metaphyſiſche Erklärung der Materie; ſie iſt nehmlich nicht bloſs logiſch, weil ſie einen beſtimmten Gegenſtand betrifft, ſie iſt aber auch nicht phyſiſch, weil ſie kein Prädicat enthält, was dem phyſiſchen Gegenſtande ſelbſt zukömmt, ſondern nur ſein Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen, den äuſsern Sinnen, beſtimmt. Die Form dieſer Materie oder alles deſſen, was durch äuſsere Sinne angeſchauet wird, iſt der Raum. Die Materie iſt alſo hier, im Gegenſatz gegen die Form, das, was in der äuſseren Anſchauung empfunden wird, folglich das Eigentlich-empiriſche der ſinnlichen äuſsern Anſchauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann (N. 2.). Die Form iſt hingegen das, was in der Anſchauung angeſchauet wird, obwohl auch das, was an der Form empiriſch iſt, empfunden wird, ſ. Empfindbar, 7. und Weſen.

5. Phänomenologiſche Bedeutung. Wenn man den Gegenſtand der äuſsern Sinne in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen betrachtet, und durch die Kategorie der Modalität beſtimmt, ſo giebt das den Begriff der Materie in phänomenologiſcher Bedeutung. Hiernach iſt Materie das Bewegliche, ſo fern es, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung (Phänomen) ſeyn kann (N. 138.). Die Erläuterung dieſer Erklärung findet man im

Art. Bewegung IX. Die drei Lehrſätze von der Modalität der Bewegung, nehmlich

a. in Anſehung ihrer Möglichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie beſtimmt;

b. in Anſehung ihrer Wirklichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik beſtimmt; und

c. in Anſehung ihrer Nothwendigkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik beſtimmt;

findet man eben daſelbſt erläutert; wo auch die verſchiedenen Begriffe vom Raum ohne Materie erklärt ſind, ſ. auch Raum, leerer.

6. Phoronomiſche Bedeutung. Wenn man den Gegenſtand der äuſsern Sinne der bloſsen Quantität oder Gröſse nach betrachtet, und dabei noch von aller Qualität oder Beſchaffenheit abſtrahirt: ſo fällt dadurch Undurchdringlichkeit und Erfüllung des Raums weg, und es bleibt nichts übrig, als das, wodurch, ohne dieſe Begriffe, die Materie noch ein Gegenſtand der Erfahrung werden kann, die bloſse Bewegung, und zwar ihrer Gröſse nach. Die Materie alſo bloſs in Rückſicht auf dieſen Begriff, d. i. in phoronomiſcher Bedeutung, iſt das Bewegliche im Raum, ſ. hierüber die Art. Beweglichkeit und Bewegung. Die Erläuterung der vornehmſten Vorſtellungen aus der Phoronomie findet man beſonders in Bewegung, bis VII, ſo wie die Durchführung des Begriffs der Materie durch die Kategorien im Art. Kategorie, 13. ff.

7. Praktiſche Bedeutung. Die Materie des Begehrungsvermögens iſt erklärt

im Art. Glücklich, 4. und Imperativ, 12. S. 459. Die Materie eines Princips ist der Inhalt desselben, s. Expositon, 24. Die Form des Begehrungsvermögens ist die Art, wie das Begehrungsvermögen begehrt, nehmlich als ein bloss thierisches; oder als ein vernünftiges, aber doch durch den begehrten Gegenstand bestimmtes, d. i. menschliches; oder als ein moralisches, bloss durch die Form des Princips bestimmtes, d. i. als freie Willkühr. Die Form des Princips ist erklärt im Art. Exposition, 24. Materie und Form der Maxime s. im Art. Maxime. Da das Gesetz ein praktisches Princip ist, so ist Materie und Form des Gesetzes mit Materie und Form eines praktischen Princips einerlei, s. Freiheit, 34. auch den Art. Selbstliebe.

8. Transscendentale Bedeutung. Die Untersuchung, wie überhaupt Gegenstände des Erkennens für uns möglich sind, ist *a priori*; denn sie untersucht das Erkenntnisvermögen vor aller Erfahrung, indem diese Untersuchung erst die Möglichkeit und die Quellen der Erfahrung ans Licht bringen soll. Eine solche Untersuchung aber heisst transscendental, weil sie die Quellen aller Erkenntnis, selbst der *a priori* betrifft, und die ihr eigenthümlichen Begriffe und ihre Bedeutung sind also transscendental, weil sie zwar über die Erfahrung hinausgehen, aber doch nicht um das Uebersinnliche zu erforschen (in welchem Falle sie transscendent wären), sondern zum Behuf der Möglichkeit und Wahrheit der Erfahrung selbst (C. 401.). Was nun hier, in dem Vorstellungszustande (U. 157.), Materie und Form heisst, findet man im Art. Erscheinung, 6. und Erfahrung, 9. auch Geschmack 7. S. 901. So sind die Begriffe der Materie und der Form überhaupt, als Reflexionsbegriffe, Begriffe der transscendentalen Urtheilskraft, und bedeuten nichts anders, als das Bestimmbare

(ὑποκειμενον, *ſubiectum*) und Beſtimmende *ma*) überhaupt, mit Abſtraction von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, welches ſchon empiriſch, oder doch metaphyſiſch (als die Anwendung der Begriffe *a priori* auf ein empiriſches Gegebene) ſeyn würde; und von der Art, wie es beſtimmt wird, welches immer Metaphyſik oder Phyſik ſeyn würde (C. 322.). S. auch Realität, und Leibnitz V, 2, 2.

Materiell,

cörperlich, *materialis*, *matériel*, *corporel*. Was ausgedehnt, undurchdringlich, und der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoſſes unterworfen iſt (S. II. 387.). Ein Raum z. B. etwa von einem Cubikfuſs iſt nach drei Dimenſionen ausgedehnt, er iſt lang, breit und tief, hoch oder dick, jedes einen Fuſs lang. Dieſer Raum iſt noch nicht materiell, ſondern bloſs geometriſch, ein Product der reinen Einbildungskraft *a priori*. Iſt aber dieſer Raum durch etwas ſo erfüllet, daſs es dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo heiſst das Weſen, was auf ſolche Weiſe in dieſem Raum iſt, materiell, denn es iſt undurchdringlich, oder kein anderes Ding ſeiner Art kann mit ihm zugleich den ganzen Cubikfuſsraum einnehmen. Dieſe beiden Eigenſchaften, daſs es ausgedehnt und undurchdringlich iſt, ſind allein ſchon hinlänglich, es ein materielles Weſen zu nennen. Daſs es aber theilbar und den Geſetzen des Stoſſes unterworfen iſt, ſind abgeleitete Merkmale, die aus ſeiner Undurchdringlichkeit folgen.

Die Theilbarkeit beſteht in der Möglichkeit der Trennung der Theile einer Materie. Daſs aber die Materie, eben ihrer Undurchdring-

Digitized by Google

lichkeit wegen, ins Unendliche theilbar ſei, findet man bewieſen im Art. Cörper, 5.

Der Stoſs iſt der Anfang der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.); nun könnten ſich aber Materien einander gar nicht berühren, wenn der, welcher z. B. den Cubikfuſs Raum erfüllt, nicht dem widerſtände, der in dieſen Raum eindringen will, das iſt, undurchdringlich wäre. Alſo beruhet der Stoſs auf der Undurchdringlichkeit materieller Weſen (N. 56.), und folglich müſſen auch alle materielle Weſen, weil ſie alle undurchdringlich ſind, den Geſetzen des Stoſses unterworfen ſeyn.

Mathema,

mathema, ſ. Apodiktiſch, 5.

Mathematik,

matheſis, *les mathématiques*. Die reine Vernunfterkenntniſs, welche ſich auf die Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung *a priori*, gründet (N. VII.), oder auch: das Syſtem aller Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe, ſ. Conſtruiren. Man erklärt zwar die Mathematik gemeiniglich für die Wiſſenſchaft der Gröſsen, und behauptet damit, daſs die Mathematik blos die Quantität (Groſse) zum Object (Gegenſtande) habe. Allein man hat die Wirkung für die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, nehmlich daſs ſie ſich conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen läſst, iſt Urſache, daſs ſie faſt nur auf Quanta, (Dinge, welche Gröſsen ſind, als ſolche) gehen

kann. Man kann aber auch über Gröſsen philoſophiren, d. i. ihre Erkenntniſs aus Begriffen ableiten. Das iſt aber darum noch keine Mathematik, weil hier der Gegenſtand eine Gröſse iſt. Nur dann iſt es Mathematik, wenn die Erkenntniſs der Gröſse ſich auf Darſtellung gründet (M. I, 862. C. 742.), ſ. Conſtruiren, 7. f. Ein Beiſpiel von Philoſophie über die Gröſse iſt der Art. Gröſse ſelbſt. Eben ſo beſchäftigt ſich die Mathematik auch mit Qualitäten oder Beſchaffenheiten, die man bisher bloſs, für Gegenſtände der Philoſophie hielt. Denn ſie redet von dem Unterſchied zwiſchen Linien, Flächen und Cörpern, welches doch Qualitäten des Raums ſind, eben ſo redet ſie von der Continuität der Ausdehnung einer andern Beſchaffenheit, imgleichen von den Lagen, einem Hauptthema der Geometrie. Aber ganz anders iſt die mathematiſche Betrachtung, als die philoſophiſche über dieſe Gegenſtände, ſ. Conſtruiren, 7. f.

2. Der griechiſche Name μαθησις (Matheſis) bedeutet ſoviel, als Wiſſenſchaft oder Kenntniſs (*ſcientia*, *cognitio*). Sie war alſo in den Augen der Griechen eine Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχην (d. i. vorzugsweiſe vor allen andern). Dieſe Achtung der Griechen für die Mathematik gründete ſich entweder auf ihre groſse Klarheit und ihre Evidenz, oder auch darauf, daſs die Mathematik, in der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Schule, das erſte war, was man lernen muſste, und daſs man mit Recht behauptete, man könne kein guter Philoſoph ſeyn, wenn man nicht vorher die Mathematik ſtudirt habe (Büſch Encyclopädie der mathematiſchen Wiſſenſch. 1. Kap. §. 1.).

3. Man theilt die Mathematik ein in die reine und angewandte. Jene (*matheſis pura*) betrachtet die Begriffe bloſs in Conſtructionen der

reinen Einbildungskraft, dieſe (*matheſis applicata*) enthält Anwendungen von jener auf wirkliche in der Natur und dem menſchlichen Leben vorkommende Gegenſtände und Fälle. Die reine Mathematik ſoll ihre Objecte (Gegenſtände) *a priori* beſtimmen (ſ. Erkenntniſs, theoretiſche), die angewandte Mathematik wendet die *a priori* beſtimmten Objecte und ihre Beſtimmungen auf in der Erfahrung gegebene Gegenſtände an. Der Mathematiker zeigt die Wirklichkeit ſeiner Wiſſenſchaft durch die That, und bekümmert ſich nicht weiter um die Möglichkeit derſelben; der Philoſoph aber begnügt ſich nicht daran, daſs das, was wirklich iſt, auch möglich ſeyn müſſe, ſondern er fragt noch, wie iſt das möglich? Und ſo fragt er denn auch: wie iſt reine Mathematik möglich? Die Erläuterung dieſer Frage findet man im Art. Aufgabe, 10.

4. Die Urtheile der Mathematik ſind insgeſammt ſynthetiſch. Ein Urtheil iſt aber ſynthetiſch, wenn der Begriff des Prädicats ganz auſserhalb des Begriffs des Subjects liegt, ob wohl beide Begriffe durch das Urtheil mit einander in Verknüpfung ſtehen. Zwei gerade Linien können ſich nur in Einem Puncte ſchneiden, iſt ein Urtheil der Mathematik und folglich ſynthetiſch. Der Begriff, den Euklid von einer geraden Linie giebt, iſt, daſs es eine ſolche Länge ohne Breite iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt. Daſs aber zwei ſolche Längen ohne Breiten ſich nur in Einem Puncte ſchneiden, d. h. nur Einen Punct mit einander gemein haben, wenn ſie auch über dieſen Punct hinaus verlängert werden, das liegt nicht in dem angegebenen Begriff der geraden Linie. Geſetzt nehmlich, ſie hätten zwei Puncte mit einander gemein, ſo läge zwar jede dieſer Linien zwiſchen den beiden Puncten auf dieſelbe Art, als zwiſchen zwei andern Puncten, aber wie

Digitized by Google

will man ohne Anſchauung zeigen, daſs beide Linien zwiſchen dieſen Puncten auf einerlei Art liegen? Denn daraus, daſs es die nehmlichen Puncte ſind, kann es nicht folgen, weil zwiſchen zwei Puncten mehrere gerade Linien ſeyn könnten, von denen jede zwiſchen denſelben Puncten auf verſchiedene Art und doch auf eben die Art liegen könnte, als zwiſchen andern Puncten in der nehmlichen Linie.

5. Dieſer Satz: daſs die Urtheile der Mathematik insgeſammt ſynthetiſch ſind, ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft vor Kant entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegen geſetzt zu ſeyn, ob er gleich unwiderſprechlich gewiſs und ſehr richtig iſt. Denn weil man fand, daſs die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerſpruchs (keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht) fortgehen, welches die Natur einer jeden apodiktiſchen Gewiſsheit erfordert, ſo überredete man ſich, daſs auch die Grundſätze (z. B. zwiſchen zwei Puncten liegt nur Eine gerade Linie, und, zwei gerade Linien können ſich nur in Einem Puncte ſchneiden) aus dem Satze des Widerſpruchs erkannt würden. Allein hierin irrte man ſich, wie man ſich aus der Betrachtung des intuitiven Beweiſes im Art. Acroamatiſch 2. überzeugen kann. Ein ſynthetiſcher Satz (z. B. Acroamatiſch, 2. a.) kann nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daſs ein anderer ſynthetiſcher Satz (z. B. Acroamatiſch, 2, a. daſs alle Halbmeſſer eines Kreiſes einander gleich ſind) vorausgeſetzt wird. Aus dieſem wird er gefolgert, weil ſonſt ein Widerſpruch zwiſchen ihm und jenem ſtatt finden müſste; niemals aber kann er für ſich allein aus dem Satz des Widerſpruchs eingeſehen werden (C. 14. Pr. 27. f. M. I, 14.).

Digitized by Google

6. Die eigentlichen Sätze der reinen Mathematik ſind alle Urtheile *a priori*. Sie führen nehmlich Nothwendigkeit bei ſich, d. i. ihr Gegentheil iſt unmöglich. S. *A priori*, 19. (C. 14. Pr. 28. M. I, 15.). Die Mathematik giebt das glänzendſte Beiſpiel davon, daſs die reine Vernunft von ſelbſt, ohne alle Beihülfe der Erfahrung (wenn man nehmlich bloſs auf die Quellen der Erkenntniſs, und nicht auf die Veranlaſſung zu ihrer Auffindung ſieht) die gröſsten Entdeckungen machen, und alſo ihre Erkenntniſſe immer mehr vergröſſern kann (C. 740.).

7. Die reine Mathematik zerfällt aber in zwei Hauptabtheilungen, weil es zwei von einander verſchiedene Arten von Conſtructionen in der reinen Mathematik giebt, ſ. Conſtruiren, 9. Die oſtenſive Conſtruction conſtruirt Gröſsen (*quanta*), die ſymboliſche aber die Gröſse (*quantitatem*). Daher theilt ſich die Mathematik in Geometrie (Wiſſenſchaft durch oſtenſive Conſtruction oder Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) ſ. Geometrie), und Arithmetik (Wiſſenſchaft durch ſymboliſche Conſtruction oder Mathematik der Gröſse überhaupt). Es kann auch eine Wiſſenſchaft ſo behandelt werden, daſs beide Arten der Conſtruction in derſelben vorkommen, z. B. die Wiſſenſchaft von den Triangeln, unter dem Namen der Trigonometrie. Ein Beiſpiel der oſtenſiven Conſtruction findet man im Art. Acroamatiſch, 1. f. und Bewegung, S. 610. Ein Beiſpiel der ſymboliſchen Conſtruction im Art. Conſtruiren, 18.

8. Daſs ſowohl die Sätze der Arithmetik als der Geometrie nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch ſind, findet man im Art. Analytiſches Urtheil, 16. Die Antwort auf die Frage, wie ſind die ſynthetiſchen Urtheile *a priori* der reinen Mathematik mög-

Digitized by Google

lich? iſt alſo, wie man ſich aus dem, was hier und in den angeführten Stellen gezeigt worden iſt, überzeugen kann: durch die reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit, welche durch die Conſtructionen bewirkt werden. Dieſe machen die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in jedem eigentlich mathematiſchen Satze möglich. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Sätze liegt in der Anſchauung, die aus der Form unſrer Sinnlichkeit entſpringt, ſo daſs eben darum, weil dieſe Form uns als ſolche nothwendig anhängt, das Gegentheil einer ſolchen Anſchauung für uns und Jedermann, der dieſe Form der Sinnlichkeit hat, unmöglich iſt. S. Anſchauung, 14.

9. Eine andere Frage aber, die der Mathematiker nicht beantworten kann, und die doch dem Philoſophen ſehr wichtig ſeyn muſs, iſt: wie iſt es möglich, die Sätze der Mathematik auf Erfahrung anzuwenden, die ſie doch, als Sätze *a priori*, nicht von der Erfahrung abſtrahirt, ſondern aus der reinen Einbildungskraft *a priori* erzeugt; wie iſt es möglich, daſs die Erzeugniſſe der Einbildungskraft objectiv gültig ſeyn, oder daſs alle Erfahrungsgegenſtände unter ihnen ſtehen müſſen? Wenn z. B. auch bewieſen iſt, daſs alle Winkel des reinen Dreiecks *a priori* zuſammen zwei rechten Winkeln gleich ſeyn müſſen; wie folgt daraus, daſs für alle dreieckigen Seiten eines hölzernen Cörpers daſſelbe Geſetz gelte, das doch der Geometer *a priori* demonſtrirt hat? S. Erkennen, 2. 4. Erfahrung, 4. Die Antwort, weil die geometriſchen Figuren von den Erfahrungsgegenſtänden abſtrahirt ſind, iſt falſch; denn das ſind ſie nicht, weil das Erfahren des Geometers gar kein logiſches Abſtrahiren iſt; und wären ſie es, ſo wäre die Geometrie keine reine Wiſſenſchaft *a priori*, ſondern ſo empiriſch, wie z. B. die abſtracten Begriffe, Menſch, Thier u. ſ. w., und die Lehrſätze

Digitized

derſelben nicht nothwendig und allgemeingültig. S. Grundſatz, 3.

Die richtige Beantwortung dieſer Frage findet man in den Art. Erfahrung, 4, 9. Aeſthetik, 2. vornehmlich aber Expoſition, 9, ff. und Axiomen der Anſchauung, 3. ff.

10. Arithmetik, wenn ihre Conſtructionen bloſs durch Zahlen geſchehen, Geometrie und Trigonometrie machen zuſammen die Elementar- oder gemeine Mathematik aus (*matheſis elementaris*). Hierzu kommen noch unter dem Namen der höhern Mathematik (*matheſis ſublimior*) verſchiedene groſse Theile der Mathematik, die aus Arithmetik und Geometrie zuſammengeſetzt ſind. Die Buchſtabenrechnung oder allgemeine Rechenkunſt (*arithmetica univerſalis*) lehrt allgemeine Zeichen zur ſymboliſchen Conſtruction ſo gebrauchen, daſs das daraus gefundene auf Zahlen ſowohl, als auf Räume angewendet werden kann. Die Art, in der Buchſtabenrechnung zu conſtruiren, findet man beſchrieben im Art. Conſtruiren, 9. b. und 18. Dieſe Buchſtabenrechnung wird in zwei andern Theilen der Mathematik, der Algebra und Analyſis, gebraucht, die beide das Unbekannte aus ſeinem Verhalten gegen das Bekannte finden lehren, durch Auflöſung der Gleichungen; von denen die erſtere Wiſſenſchaft im Grunde bloſs die Kunſt iſt, die Gleichungen aufzulöſen, die zweite aber die Kunſt, ſie auf die Geometrie der krummen Linien anzuwenden, um das leichter durch Rechnung zu finden, was man auch, obwohl auf einem viel weitläuftigern Wege, durch geometriſche Conſtruction, finden kann. Die Rechnung des Unendlichen (*calculus infinitesimalis*) findet aus der Vergleichung veränderlicher Gröſsen die Vergleichung der unendlich kleinen Theile, um die ſie ſich verändern (Differentialrechnung),

oder umgekehrt aus dieſer Vergleichung jene (Integralrechnung). Die Anwendung dieſer Rechnungsarten auf Geometrie giebt die Analyſis des Unendlichen, daher auch die erſtere Analyſis öfters die Analyſis des Endlichen genannt wird. Beide heiſsen auch die höhere Geometrie, obwohl dieſen Namen nur die Behandlung der krummen Linien, welche nicht Kreiſe oder aus Theilen von Kreiſen zuſammengeſetzt ſind, durch bloſse oſtenſive Conſtruction, allein verdienen kann. Alles bisher erwähnte macht den ganzen Umfang der reinen Mathematik aus.

11. Die Mathematik iſt alſo darin von der Philoſophie verſchieden, daſs es in der erſtern auf ſynthetiſche Sätze *a priori* ankömmt, welche entweder durch oſtenſive Conſtruction im Raume, oder durch ſymboliſche Conſtruction in der Zeit möglich werden. Die Philoſophie hat zwar auch ihre ſynthetiſchen Sätze *a priori*, allein, weil ſie allein aus Begriffen erkennt, ſo iſt es ihr nicht möglich, andre ſynthetiſche Sätze *a priori* aufzuſtellen, als ſolche, deren Wahrheit ſich darauf gründet, daſs ſie entweder allein Erfahrung und Erfahrungserkenntniſs möglich machen, oder daſs ſie allein als moraliſche Geſetze gedacht werden können. Alle übrigen Sätze der Philoſophie ſind analytiſch, oder ſolche, die durch bloſse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, worin es wieder die Mathematik, die bloſs ſynthetiſche Sätze oder doch ſolche analytiſche hat, die wie die ſynthetiſchen durch Conſtruction erkannt werden können, der Philoſophie nicht gleich thun kann. Der Mathematiker ſieht z. B. nicht auf dasjenige, was in ſeinem Begriff und alſo in der Definition des Triangels (daſs er eine Figur iſt, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird) liegt, denn dieſe ſchickt er nur voraus, um anzuzeigen, was er unter dem Wort Triangel verſtehet, es iſt die Namenerklärung. Er

überzeugt ſich erſt durch ſeine Aufgaben, die er auflöſet, daſs es auch einen ſolchen Triangel in der reinen Vorſtellung gebe, und ſucht dann ſolche Eigenſchaften deſſelben auf, die gar nicht in dem Begriff des Triangels liegen, und doch zu demſelben gehören: z. B. daſs, wenn in zwei Triangeln zwei Seiten des einen zweien Seiten des andern, jede für ſich, und die Winkel, die in beiden Triangeln die beiden Seiten einſchlieſsen einander gleich ſind, dann auch die dritte Seite des einen Triangels der dritten Seite des andern, die Triangel ſelbſt einander, und von den übrigen Winkeln die, welche in den beiden Triangeln gleichen Seiten gegenüber liegen, einander gleich ſind; oder daſs, wenn in einem Triangel zwei Winkel einander gleich ſind, auch die den gleichen Winkeln gegenüber liegenden Seiten einander gleich ſind; oder daſs, wenn in zwei Triangeln die drei Seiten des einen, jede für ſich, den drei Seiten des andern gleich ſind, auch die drei Winkel des einen, jeder für ſich, den drei Winkeln des andern gleich ſind, und zwar immer die Winkel, welche von gleichen Seiten eingeſchloſſen werden; u. ſ. w. Wie ſollte nun der Mathematiker zu dieſen Kenntniſſen kommen, als dadurch, daſs der Gegenſtand vor die Anſchauung gebracht wird. Nun giebt es aber zweierlei Arten der Anſchauung, die empiriſche und die reine, ſ. Anſchauung, 8. ff. Wollte der Mathematiker z. B. jene Sätze durch empiriſche Anſchauung beweiſen, ſo würde er die Seiten und Winkel der Triangel wirklich meſſen und ſo ihre Gleichheit zeigen müſſen. Allein dann würde er die Natur und den Inhalt ſeiner Behauptungen verkennen. Die conſtruirten Triangel ſind nehmlich nicht ſolche, deren Seiten etwa eine beſtimmte Länge und deren Winkel eine beſtimmte Gröſse haben; ſondern ſie ſind die Schemate für alle mögliche Triangel, und wenn ſie aufs Papier gezeichnet werden, ſo entſtehen dadurch Bilder jener Schemate, welche der Ein-

bildungskraft zwar zu Hülfe kommen, aber bei welchen man durchaus von dem abstrahiren muss, was in den zu beweisenden Sätzen nicht mit behauptet worden ist, z. B. von der bestimmten Länge der Seiten und Grösse der Winkel, und den daraus entstehenden Verhältnissen und besondern Arten von Triangeln. Hier ist also alles Messen unmöglich, denn messen kann man nur bestimmte Längen und Grösen der Individuen, allein diese sind empirisch, und das Messen würde daher auch nur empirische Sätze geben, die blos für diese empirischen Individuen gelten können, aber nicht, wie jene angeführten mathematischen Sätze von Triangeln, Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, oder für alle mögliche Triangel gelten. Der Mathematiker muss also jene Sätze durch reine Anschauung, vermittelst, nicht der mechanischen Construction durch Messen, sondern der mathematischen und zwar hier der geometrischen oder ostensiven Construction beweisen, von welcher Art zu beweisen im Art. Acroamatisch, 2. ein Beispiel gegeben ist. Vermittelst der reinen Anschauung wird nehmlich, eben so wie in der empirischen für die Erfahrungserkenntniss, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriff, gehört, hinzugesetzt, und dadurch der Begriff im Subject des Satzes erweitert, oder ein synthetischer Satz *a priori* möglich (C. 745. M. I, 865.), s. auch Construiren, 10. ff. und Vernunftgebrauch.

12. Hier läst sich nun ein Einwurf, den Schwab (Preisschrift S. 157. ff.) gegen K. Lehre von den synthetischen Sätzen gemacht hat, beantworten. Schwab (S. 158.) hat K. Behauptung ganz richtig gefasst: dass die Mathematik lauter synthetische Sätze *a priori* enthält: und folgert daraus und dem, was K. von der Anschauung des Raums und der Zeit lehrt, ganz richtig, dass die

Wahrheit der ganzen reinen Mathematik auf reinen Anſchauungen, und zwar, die Wahrheit der Geometrie auf der reinen Anſchauung des Raums, und die der Arithmetik auf der reinen Anſchauung der Zeit beruht. Dennoch macht er folgende Einwürfe, die für denjenigen, welcher dieſen Artikel und die in demſelben angeführten geleſen und durchdacht hat, gewiſs ſehr leicht zu widerlegen ſind. Alle geometriſche Axiome, ſagt Schwab, ſind nothwendig und allgemein wahr; hierin ſtimmt Kant mit Leibnitz vollkommen überein. Wenn alſo der Wahrheitsgrund der geometriſchen Axiome die Anſchauung iſt: ſo

a. iſt etwas deswegen nothwendig und allgemein wahr, weil

b. es an einem einzelnen, individuellen Object ſo und nicht anders vorgeſtellt wird.

Dieſes iſt ein Widerſpruch! — Allein a und b widerſprechen ſich einander nicht; denn das einzelne und individuelle Object der reinen Anſchauung iſt nicht wie ein Object der empiriſchen Anſchauung zufällig und ein ſolcher einzelner Gegenſtand, der nicht für mehrere gültig wäre, ſondern er iſt durch die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit gegeben. Die Anſchauung des Dreiecks überhaupt iſt eine durch die Form der Sinnlichkeit, die wir den Raum nennen, mögliche Vorſtellung, die aus der Anlage des Gemüths ſelbſt erzeugt wird, und daher auch immer die nehmliche ſeyn muſs. Alles was an dieſer Vorſtellung zufällig iſt, und wodurch ſie ſich etwa von der Vorſtellung eines andern Menſchen vom Dreieck überhaupt, oder der Vorſtellung des nehmlichen Menſchen davon zu einer andern Zeit, unterſcheiden möchte, gehört nicht zum Dreieck überhaupt. Eben daher kann

daſſelbe auch nicht abgebildet werden, denn das Dreieck, das der Geometer, um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, aufs Papier zeichnet, iſt ein empiriſches, in allen Stücken ganz beſtimmtes Dreieck; dahingegen in dem Dreieck überhaupt nichts weiter beſtimmt iſt, als die Zahl der Seiten. Aber die reine Anſchauung gilt auch für alle Erfahrungsgegenſtände, welche dieſe Form haben, denn dieſe Gegenſtände bekommen dieſe Form durch die menſchliche Fähigkeit, Gegenſtände als äuſserlich ausgedehnt anzuſchauen, und ſind die ſinnlichen Eindrücke daher ſo beſchaffen, daſs ſie ſich in der Form eines Dreiecks ordnen, ſo müſſen auch alle Eigenſchaften des reinen Dreiecks, auſser den empiriſchen Beſtimmungen ſeiner Form, an dieſem Gegenſtande zu finden ſeyn; weil dieſe Eigenſchaften Geſetze ſind, nach welchen das Gemüth anſchauen muſs, und es ſchauet an einem dreieckigen Gegenſtande nichts anders als eine Form an, die, wenn ſie für einen empiriſchen Gegenſtand möglich, auch immer die nehmlichen jedem Dreieck zukommenden Eigenſchaften haben muſs. Die reine Anſchauung iſt alſo freilich als Anſchauung einzeln und individuell, aber als reine Anſchauung *a priori* iſt ſie nothwendig und allgemeingültig, und hat in ſo fern die Natur der Schemate oder reinen Bilder der Einbildungskraft, unter denen wir uns die allgemeinen ſinnlichen Begriffe, z. B. ein Pferd überhaupt, einen Menſchen überhaupt vorſtellen; doch mit dem Unterſchiede, daſs dieſe letztern Schemate aus der Erfahrung entſpringen, die erſtern aber *a priori* aus der Sinnlichkeit des Menſchen ſelbſt, und zwar der Form derſelben, unter der ſie allein Eindrücke zu äuſsern Gegenſtänden erhalten kann (aus dem innern Quell des reinen Anſchauens). Und folglich müſſen nun die beiden Sätze a und b ſo heiſsen:

a. Es ist deswegen etwas nothwendig und allgemein wahr, weil es

b. an dem einzelnen und individuellen Schema, welches die nothwendige und allgemeine Form solcher Anschauungen ist, so und nicht anders vorgestellt wird.

Und dieses ist kein Widerspruch. Man sehe auch den Art. Construiren, 6.

13. Schwabs Behauptungen sind eigentlich gegen Schulzens drei Sätze (Prüfung der Kant. Critik der rein. Vern. Königsb. 1792. 2 Th. S. 44. 45.) gerichtet:

a. Die Möglichkeit der geometrischen Objecte ist blos durch die Anschauung gegeben;

b. die Gewissheit der geometrischen Postulate und Axiome beruht blos auf der Anschauung;

c. alle übrige Sätze der Geometrie lassen sich lediglich aus den geometrischen Postulaten und Axiomen herleiten, mithin beruhen sie auf eben der Anschauung wie diese. Was Schwab gegen den Satz a sagt, habe ich bereits widerlegt. Gegen b sagt er: Manche Axiomen der Geometrie sind sinnliche Anwendungen des Satzes des Widerspruchs, und das Princip der Congruenz der Figuren sei der versinnlichte Grundsatz der Identität; woraus erhelle, dass, wenn wir den Raum hinlänglich analysiren und auf Begriffe reduciren könnten, alle geometrische Axiome sich in den Satz des Widerspruchs und der Identität würden auflösen lassen. Dies soll wohl heissen, wir können den Widerspruch und die Identität hier nicht aus den Begriffen erkennen, sondern beides muss uns in die Sinne fallen (das heisst aber, wir müssen sie anschauen). Hiermit wäre

Digitized by Google

alſo ſchon, unter dem Schein der Widerlegung, Kants Behauptung, daſs die mathematiſchen Sätze auf Anſchauungen beruhen, nur mit andern Worten, nehmlich ſtatt Anſchauung, Verſinnlichung geſetzt, zugegeben. Allein die ſynthetiſchen Urtheile würden dann wegfallen, wenn es der Satz des Widerſpruchs und der Identität wäre, der in manchen Axiomen und bei der Deckung der Figuren angeſchauet oder verſinnlicht wird? Antwort: der Satz des Widerſpruchs und der Identität betrifft gar nicht Dinge, ſondern Begriffe. Wenn ich z. B. zwei Zimmer ausmeſſe und ſo durch eine empiriſche Operation finde, daſs ſie beide gleich groſs ſind und gleiche Figur haben, ſo kann ich darum nicht ſagen, es wird mir hier der Grundſatz der Identität verſinnlicht. Denn dieſe Zimmer ſind ja darum nicht die nehmlichen, weil ſie congruent ſind. Begriffe aber ſind die nehmlichen, wenn ſie identiſch ſind. Bei der reinen Anſchauung des Raums ſind zwei Triangel, die ſich decken, zwar ein und derſelbe Triangel, aber wenn ich ſie in zwei verſchiedenen Stellen des Raums denke, doch numeriſch verſchieden. Daher kann ich die congruenten Triangel der Mathematik nicht identiſche Triangel nennen. Das Decken der Figuren iſt eine Art reiner Conſtruction in der Geometrie, durch welche die ſynthetiſchen Sätze der Congruenz möglich werden; aber dieſes führt darum nicht unwiderſtehlich auf den Gedanken, daſs wenn wir den Raum auf Begriffe reduciren könnten, ſich dieſe Begriffe in identiſche und die geometriſchen Axiome in den Satz der Identität würden auflöſen laſſen. Identiſche Begriffe ſind vollkommen die nehmlichen, nur daſs ſie zu verſchiedenen Zeiten gedacht werden; congruente Figuren wären die nehmlichen, wenn ſie nicht in verſchiedenen Stellen des Raums vorgeſtellt würden, und alſo nicht numeriſch verſchieden wären. Der Satz des Widerſpruchs aber iſt noch weniger als der der

Digitized by Google

Identität in den geometrischen Axiomen versinnlicht. Wir wollen Schwabs Beispiel zum Beweise nehmen. Zwischen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie. Man versuche es nur, sagt Schwab, zwischen zwei Puncten sich zwei gerade Linien vorzustellen, so wird man finden, dass solches unmöglich ist. So weit ist alles richtig. Schwab beruft sich hier selbst auf die Anschauung, und die Unmöglichkeit lehrt, dass diese Anschauung *a priori* ist, es ist unserm Anschauungsvermögen unmöglich. Nun setzt er aber noch hinzu: wenn man sich zwei Linien zwischen den beiden Puncten vorstellen wollte, so würde man finden, dass man die eine davon, oder beide, als nicht gerade, mithin etwas Widersprechendes denken müsste. Allein Schwab verwechselt hier das Widersprechende und das Gegentheil einer Vorstellung mit einander. Ich muss mir das Gegentheil von einer geraden Linie denken, um mir zwei Linien zwischen zwei Puncten vorzustellen; ich würde mich aber nicht etwas Widersprechendes (logisch Unmögliches), sondern Nichtanschaubares (real Unmögliches) mir vorzustellen bestreben, wenn ich mir zwei gerade Linien zwischen zwei Puncten vorstellen wollte. Denn Widerspruch ist die Beilegung eines Prädicats, welches das Gegentheil von etwas im Subject, welches aber ein Begriff seyn muss, ist. Dass der Raum zwischen zwei Puncten nun so beschaffen seyn soll, dass zwei gerade Linien in demselben möglich sind, kann nicht ein Widerspruch heissen. Es würde ein Widerspruch seyn, wenn ich sagte: In dem Raume, welcher so beschaffen ist, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie in ihm möglich ist, sind zwei gerade Linien zwischen diesen zwei Puncten möglich. Allein in unserm Beispiel ist der Gegenstand des reinen Anschauens selbst nicht der Begriff von ihm. Wenn ich von diesem Gegenstande etwas behaupte, was der Beschaffenheit desselben entgegen ge-

Digitized by Google

ſetzt iſt, ſo iſt in meiner Behauptung kein Widerſpruch. Nur das Ding ſelbſt, der Gegenſtand iſt ganz anders, als es das Prädicat ausſagt, das ich mit meinem Begriffe von dieſem Gegenſtande verknüpfen will. Mein Begriff, der noch beſchränkt iſt, läſst dieſe Verknüpfung zu, weil in demſelben kein Merkmal iſt, von welchem das Prädicat das Gegentheil wäre, es läſst ſich wohl denken. Aber mein Begriff von dem Dinge (dem Raum zwiſchen zwei Puncten) wird erweitert, wenn mich die Anſchauung lehrt, daſs ſich das Prädicat (zwei gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten) von ihm nicht prädiciren läſst. Und wenn ich nun von meinem Subject, das dieſen erweiterten Begriff enthält, das Prädicat prädiciren wollte, ſo entſtände der Widerſpruch. Schwab iſt hier von der Vorſtellung irre geführt worden, daſs alles, was unmöglich iſt, ſich widerſprechen ſoll, und die ſinnliche Vorſtellung (die Anſchauung) die verworrene Vorſtellung deſſen ſei, was allein der Verſtand durch Begriffe deutlich erkenne. Allein bloſs das logiſch Unmögliche widerſpricht ſich, das real Unmögliche darf ſich eben nicht widerſprechen. Es iſt uns möglich, einen Gegenſtand zu denken, (logiſche Vorſtellung davon zu machen), der ſich nirgends (an keinem Ort im Raume) befände, hierin liegt alſo kein Widerſpruch, und wir denken uns Gott wirklich ſo; aber es iſt uns unmöglich, uns eine reale Vorſtellung davon zu machen, weil unſre Art realer Vorſtellungen (ſinnlicher Anſchauungen) auf Gott nicht anwendbar iſt, nicht aber weil es für uns ein Widerſpruch iſt, uns unter Gott einen realen Gegenſtand vorzuſtellen. Denn das hieſse, Gott ſei ein Unding. Sinnliche Vorſtellungen ſind aber ſo wenig verworrene Vorſtellungen, daſs ſie im Gegentheil oft weit mehr Klarheit und Deutlichkeit haben als Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe. Sie ſind ein eigener Quell von Erkenntniſſen. Dies

lehrt die Mathematik, deren Evidenz eben auf dieſen Anſchauungen beruhet, in welcher Evidenz es ihr die Philoſophie aus Mangel der Anſchauungen, mit aller Deutlichkeit der Begriffe, doch nicht nachthun kann. Uebrigens hat Schwab nicht bedacht, daſs er die Sätze der Mathematik auf ſeinem Wege, nicht von den Sätzen des Widerſpruchs und der Identität ableitet, ſondern daſs er dieſe logiſchen Sätze an den Conſtructionen der Geometrie anſchauet, folglich von ihnen ableitet. Er erkennt alſo die Sätze der Geometrie nicht aus dieſen logiſchen Sätzen, ſondern findet dieſe letztern nur in den Sätzen der Geometrie wieder, wodurch er folglich die Frage nicht auflöſet: wie iſt reine Mathematik möglich? Aber noch weit weniger glückt es Schwab, wenn er den Unterſchied zeigen will zwiſchen den geometriſchen Axiomen und den gleichfalls als wahr anerkannten Erfahrungsſätzen. In dem Satz, einige Steine ſind nicht ſchwer, ſoll kein Widerſpruch ſtecken, und doch iſt der Satz falſch. Das ſoll daher rühren, daſs wir uns bei dieſem Satz erſt beſinnen müſſen, ob er nicht möglich ſei; bei dem geometriſchen Satz aber gar keine Möglichkeit ſei, das Gegentheil zu denken. Worauf ſoll denn die Falſchheit jenes Satzes beruhen? giebt es alſo nicht noch einen andern Quell der Erkenntniſs der Wahrheit als den Satz des Widerſpruchs? und was iſt das ſonſt als Anſchauung? Aber freilich raubt ſich Schwab dieſen Quell ſelbſt, wenn er den Unterſchied zwiſchen Leibnitzens und Kants Theorie bloſs in den Ausdrücken ſucht, und Kant das traurige Geſchäft zutheilt, daſs er bloſs ſtatt: das Gegentheil läſst ſich nicht denken, ſage: das Gegentheil läſst ſich nicht anſchauen. Schwab will daher eine Vereinigung zwiſchen beiden dadurch ſtiften, daſs man ſagen ſoll; das Gegentheil läſst ſich nicht vorſtellen; gleichſam als wenn die Naturforſcher ſagen wollten, wir wollen uns nicht weiter darum ſtreiten,

Digitized by Google

ob ein Spitz und ein Pudel verſchieden ſind, wir wollen lieber, um allem Streit ein Ende zu machen, dieſe Namen wegwerfen, und ſie beide Hunde nennen. Wenn Schwab hinzuſetzt: um dergleichen Diſtinctionen hat ſich freilich Euklid wenig bekümmert, ſo wundert man ſich, wie die Partheilichkeit für das gewohnte Syſtem ſo verblenden kann, daſs ein ſolcher Mann dasjenige für leere Diſtinctionen hält, wodurch uns das ganze Erkenntnifsvermögen aufgedeckt wird; und lieber annimmt, daſs z. B. die empiriſche Anſchauung einer Pyramide durch die äuſsern Sinne, die mathematiſche oder reine Anſchauung derſelben durch die reine Einbildungskraft, und den Begriff derſelben, welcher durch Merkmale gedacht wird, ohne ſich die Pyramide bildlich vorzuſtellen, zu unterſcheiden, ſei unnütz und verdiene keine Achtung (eine Diſtinction, um die ſich Euklid wenig bekümmerte), als daſs er den Irrthum aufgiebt, die Principien der Logik (der Satz des Widerſpruchs und der Identität) reichen hin, die Geometrie hervorzubringen.

So, ſagt Schwab, verhalte ſichs auch mit den geometriſchen Poſtulaten (daſs ſie nehmlich bloſs auf den logiſchen Principien beruhen). „Wenn Euklid poſtulirt: eine gerade Linie ins Unendliche zu verlängern, ſo ſieht jeder, daſs hier nichts Unmögliches gefordert wird.“ Aber eben daſs es ein jeder ſieht, d. i. anſchauet, behauptet Kant; durch bloſses Denken der Begriffe von gerader Linie, verlängern und dem Unendlichen, würde wohl Niemand die Möglichkeit dieſes Poſtulats herausklauben, man muſs ſich die Sache in der Anſchauung vorſtellen. Es hilft nichts, daſs Schwab ſagt, die Sache läſst ſich denken, anſchauen, vorſtellen, wie man will. Sie läſst ſich denken, das iſt wahr, denn es liegt kein Widerſpruch in den Begriffen, ſie iſt logiſch möglich; aber daraus folgt doch noch

Digitized by Google

nicht, dafs fie geometrifch möglich ift; denn fonft wären ja alle Aufgaben der Geometrie, deren Auflöfung eben die geometrifche Möglichkeit der Objecte zeigen foll, ganz unnütz, fo bald man nur einfahe, dafs kein Widerfpruch zwifchen den Begriffen des Objects wäre. Die Poftulate der Geometrie find aber die Grundaufgaben derfelben, die axiomatifchen Aufgaben, die allen Auflöfungen der übrigen Aufgaben zum Grunde liegen, und deren Auflöfung nicht weiter gezeigt, fondern durch die unmittelbare Anfchauung (nicht durch die Vorftellung überhaupt, fondern fchematifche Vorftellung) erkannt werden kann. Wenn aber Schwab fagt: nur mufs man nicht behaupten, dafs eine jede gerade Linie fich ins Unendliche verlängern laffe, weil man fich eine einzelne gerade Linie als ins Unendliche fortgehend vorftellen könne: fo hat er recht, wenn von einer empirifchen Linie, z. B. durch Kreide auf der Tafel, die Rede ift, aber unrecht, wenn von der fchematifchen Linie die Rede ift, die fich der Geometer vorftellt, nicht denkt, fondern anfchauet; denn diefe gilt allerdings für jede (geometrifche und empirifche) gerade Linie, weil fie reine Form des Anfchauens felbft ift, der alles, was in der Geometrie und Natur gerade Linie ift, unterworfen ift. Woran fieht denn aber Schwab, dafs hier nichts unmögliches gefordert wird, und dafs dies Sehen für jede einzelne gerade Linie gelte?

Kant, fagt Schwab, müffe feine Theorie von den fynthetifchen Urtheilen fehr fchwankend und undeutlich vorgetragen haben, weil Schulz den Wahrheitsgrund der geometrifchen Axiome und Poftulate in das Anfchauliche ihrer Begriffe fetze, Andere hingegen die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derfelben keinesweges auf das Anfchauliche ihrer Begriffe, fondern darauf gründen, dafs letztere *a priori* feyn. Ob Kant

ſeine Theorie ſchwankend und undeutlich vorgetragen habe, das konnte ja Schwab aus K. Schriften ſelbſt ſehen, zu dieſer Behauptung bedurfte es ja ſolcher Prämiſſen nicht, aus welchen die Conſequenz in Schwabs Schlufsſatz zu zeigen ſchwer werden möchte. Zwiſchen jenen beiden Behauptungen der kritiſchen Philoſophen iſt nicht der mindeſte Widerſpruch (wie Schwab ihnen vorwirft); denn Schulz ſagt: die Wahrheit der geometriſchen Axiome und Poſtulate beruhet auf Anſchauungen, und das iſt richtig; die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Axiome und Poſtulate iſt ja aber nicht ihre Wahrheit, ſondern eine Beſchaffenheit ihrer Wahrheit; denn empiriſche Wahrheit iſt doch auch Wahrheit, ohne darum nothwendig und allgemein zu ſeyn. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometriſchen Anſchauung nun beruhet darauf, dafs nicht die Begriffe, ſondern dieſe geometriſchen Anſchauungen *a priori* ſind. Wo iſt nun hier ein Widerſpruch?

Um Schulzens dritten Satz zu entkräften, giebt Schwab zu, dafs Euklides aus den wenigen geometriſchen Axiomen und Poſtulaten, die an der Spitze ſeiner Elemente ſtehen, das ganze Gebäude der Geometrie errichtet habe; allein, behauptet er, er habe dieſe Materialien vermittelſt anderer Axiome von unſinnlicher Natur bearbeitet. Die Antwort hierauf findet man im Art. Euklides, 4. ff. Man wird daſelbſt ſehen, dafs dieſe Axiome nicht ganz unſinnlicher Natur und anſchauungslos ſind; und dafs ſie auch nicht der (materielle) Grund ſind, warum die geometriſchen Sätze allgemein und nothwendig ſind. Wenn Schulz ſagt, dafs die Geometrie lediglich auf der Anſchauung beruhe, ſo will er offenbar damit nicht die Grundſätze und Regeln des Denkens überhaupt, die in allen Wiſſenſchaften gültig ſind, ausſchlieſsen. Denn dafs in der Geometrie gedacht, und dafs in derſelben nach den

Digitized by Google

Grundsätzen und Regeln der Logik gedacht werden muſs, verſteht ſich ja von ſelbſt. Mit dem Kitt des Satzes des Widerſpruchs allein würde Schwab (um ſein eigenes Gleichniſs zu gebrauchen) wahrlich die Steine und das Gebäude der Geometrie nicht darſtellen, wenn nicht der Stoff, die Materie dazu durch die Anſchauung gegeben würde.

14. Schwab behauptet endlich auch von den Sätzen der Arithmetik, daſs ſie, z. B. $1 + 1 = 2$ nicht ſynthetiſch, ſondern offenbar identiſch wären. Die Widerlegung dieſer Behauptung findet man im Art. Analytiſches Urtheil, 16. Die Arithmetik ſoll, nach Schwab, vorzüglich die Kantiſche Behauptung, daſs der Wahrheitsgrund der ganzen Mathematik die ſinnliche Anſchauung ſei, umſtoſsen. Kant, meint er, müſſe ſelbſt zugeben, daſs die Einheit, da ſie ſich in der Tafel der Kategorien als ein Stammbegriff des Verſtandes befinde, ein ganz unſinnlicher Begriff ſei; folglich müſſe es auch $1 + 1 + 1 \ldots\ldots$ d. h. jede Zahl ſeyn. Die Widerlegung dieſes Einwurfs findet man im Art. Gröſse, 3. ff. Was Schwab davon ſagt, daſs wir uns die Wahrheit des Satzes $1 + 1 = 2$ auf einmal, ohne Succeſſion vorſtellen, findet ſeine nähere Beſtimmung im Art. Gröſse, 5. Auch findet man daſelbſt, warum die Zeit nur der Wahrheitsgrund der arithmetiſchen und nicht auch der geometriſchen Sätze iſt. Es iſt übrigens ſehr ungerecht, wenn Schwab, weil er dieſe Kantiſchen Theorien nicht gehörig kennt, ausruft, ſo willkührlich und unzuſammenhängend iſt alles in dieſer Theorie; aber es iſt nicht bloſs ungerecht gegen Kant, ſondern beleidigend für alle, die aus Einſicht ſeine Theorie verſtehen, und ſich von ihrer ewig unumſtöſslichen Wahrheit überzeugt haben; es iſt eines ruhigen Wahrheitsforſchers, dem es bloſs um Wahrheit, und

Digitized by Google

nicht um Rechthaberei zu thun ist, ganz unwürdig, zu sagen: dass die Kantische Behauptung in der Geometrie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein habe. Die Nachwelt wird einst in der Geschichte der Philosophie, wenn die Parteisucht nicht mehr mit sprechen wird, entscheiden, auf welcher Seite die Untersuchungen oberflächlich waren: traurig genug für die unterliegende Partei, wenn diese Nachwelt den Ausspruch bestätigen sollte, dass jede oberflächliche Untersuchung auch einen oberflächlichen Kopf voraussetze. Uebrigens geben wir zu, dass es für einen Verstand, der nicht an die Bedingung der Zeit gebunden ist, keine Arithmetik gebe, und fragen nur, wozu es in dem göttlichen Verstande eine Zahl und eine Arithmetik geben soll, wenn er doch nicht zählt, wie alle Philosophen bisher sollen zugegeben haben? Wir freuen uns, dass der neuern Philosophie (wie Schwab spottend sagt) eine solche Behauptung von Gott vorbehalten war; wehren es aber auch Niemanden, zu glauben, dass es im göttlichen Verstande Zahlen und eine Arithmetik gebe, wahrscheinlich um sich die Grösse und Anzahl der erschaffenen Dinge, ohne Succession (successive Anwendung der Einheit oder des Maasses) (also ohne sie zu zählen und auszurechnen, das heisst doch wohl, ohne Arithmetik) auf einmal vorzustellen. Was mit irgend einem Gesetz des Subjects nicht übereinkömmt, überschreitet ja darum nicht alle Einsicht und Erkenntnis überhaupt (S. III. §. 1.*)).

215. Die Vernunft hat vermittelst der Mathematik grosses Glück gemacht (C. 752.); denn sie hat, ohne dass die Erfahrung, als Erkenntnissquelle, dazu etwas hergegeben hätte, eine Menge von Wahrheiten gänzlich *a priori*, und mit unverkennbarer Evidenz, welche auch die späteste Nachkommenschaft noch anerkennen wird, aufge-

ſtellt. Man hat dieſes mit Recht der Methode in der Mathematik zugeſchrieben, allein die Methode iſt es doch nicht allein, die dieſes vermag, ja ſie iſt auſser der Mathematik nicht einmal anwendbar, wie die Verunglückung derſelben in der Philoſophie uns durch die Erfahrung gelehrt hat. Aber der Hauptgrund des Glücks der Vernunft vermittelſt der Mathematik iſt und bleibt der, daſs dieſe alle ihre Begriffe auf Anſchauungen bringen, und dieſe *a priori* geben kann. Dadurch wird die Mathematik, ſo zu reden, Meiſter über die Natur, indem ſie derſelben Geſetze vorſchreibt, nach welchen ſich die ganze Natur ohne Ausnahme richten muſs. Es fehlt uns eigentlich noch an einer Philoſophie der Mathematik, die unter dem Namen einer Metaphyſik derſelben wohl auftreten dürfte, trotz allem Spott, den ſich Käſtner, der nicht verſtand, was damit gemeint war, darüber erlaubte. In dieſer Metaphyſik, welche zuliefern wahrlich kein leichtes Geſchäft ſeyn möchte, müſste das, was in dieſem Artikel nur kurz angegeben iſt, weiter ausgeführt, und inſonderheit der ſpecifiſche Unterſchied des Vernunftgebrauchs in der Mathematik von dem in der Philoſophie, der vor Kant Niemanden in Sinn und Gedanken kam, weiter auseinander geſetzt werden.

16. Was die Methode der Mathematik betrifft, ſo beruhet die Gründlichkeit dieſer Wiſſenſchaft auf

a. Definitionen, ſ. Begriff, 11.

b. Axiomen, ſ. Axiomen; und

c. Demonſtrationen, ſ. Demonſtration.

Ohne dieſe kann man in der Mathematik nichts ausrichten, und der vermeintliche Philoſoph, der nach philoſophiſcher Methode, durch Analyſirung und Eintheilung der Begriffe, durch

Digitized by Google

Erläuterung und Belegung mit Beiſpielen, durch Abſtraction von allem Empiriſchen, kurz durch bloſse Behandlung der Begriffe ohne Conſtruction und Anſchauung etwas ausrichten wollte, würde ein bloſses Geſchwätz erregen. Die Methode der Mathematik iſt auch in folgenden Stücken ſehr von der in der Philoſophie unterſchieden:

a. Die Mathematik ſchickt die Definition voran, und giebt dadurch den Begriff; in der Philoſophie iſt der Begriff gegeben, daher macht die Definition (beſſer vollſtändige Expoſition) den Beſchluſs der ganzen Unterſuchung, ſ. Expoſition, 21. ff. Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Philoſophiſche Definitionen ſind dem Irrthum unterworfen. Man nehme z. B. die erſte Definition im Euklides: ein Punct iſt, was (im Raum *)) keine Theile hat; und die erſte Erklärung in Baumgartens Metaphyſik (§. 8.): eine Sache (Etwas, Möglich) iſt, was nicht Nichts iſt, was vorgeſtellt werden kann, was keinen Widerſpruch enthält. Dort wird der Begriff des Puncts durch die Definition zuerſt gegeben. Euklides macht ſich ſeinen Begriff und will ſagen: ſtelle dir vom Raum etwas vor, was gar nicht ausgedehnt iſt, nichts mehr und nichts weniger, das nenne ich einen Punct. Mit der Erklärung des Begriffs einer Sache verhält es ſich anders, denn dieſer Begriff iſt ſchon da, und es fragt ſich, was iſt das Merkmal, woran ſich Etwas von Nichts, das Mögliche vom Unmöglichen, ein Ding vom Undinge unterſcheidet? In der mathematiſchen Definition hebt Euklides aus der reinen Vorſtellung des Raums etwas aus, und benennt es; in der philoſophiſchen, will Baumgarten es auch ſo ma-

*) *In quantitate continua*, ſagt Clavius.

Digitized by Google

chen, und ſetzt daher auch die Benennung hinter die Erklärung; denn er ſagt eigentlich, was nicht Nichts iſt u. ſ. w. iſt Etwas u. ſ. w. Allein das hilft ihm nichts. Der Begriff iſt darum doch eher da, als die Erklärung. Denn Sachen, Etwas, das Mögliche iſt da, aber der Punct entſteht erſt für die reine Einbildung, wenn ich mir vom Raum etwas, das nicht aus Theilen beſteht, vorſtelle. Unrichtig kann daher eine mathematiſche Definition nicht ſeyn, weil der Mathematiker bloſs angiebt, was man ſich vorſtellen ſoll; der Philoſoph aber kann eine unrichtige Erklärung geben, weil er den Begriff nicht macht, vielmehr angiebt, nicht was er in ihm gedacht haben will, ſondern was er enthält. Uebrigens kann die mathematiſche Definition eben ſowohl als die philoſophiſche in Anſehung der Präciſion fehlerhaft ſeyn. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie: daſs ſie eine krumme Linie ſei, deren Puncte alle von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen (*Ozanam Cours de Mathematique T. III. Def. XIX.*), dieſen Fehler, denn krumm (d. i. kein Theil von ihr gerade) iſt eine unnöthige Beſtimmung in dieſer Definition. Daſs nehmlich die Kreislinie krumm ſei, iſt ein Zuſatz zu der Definition, der aus ihr gefolgert wird, und bewieſen werden muſs. Die philoſophiſchen Definitionen ſind alle analytiſch. Alle Definitionen ſind entweder ſynthetiſch oder analytiſch. Eine ſynthetiſche Definition entſteht dadurch, daſs ich mit den Begriff aus ſeinen Merkmalen ſelbſt zuſammen ſetze, und ſo ihn mache. Alle Definitionen der Mathematik ſind daher ſynthetiſch, denn der Mathematiker macht ſich ſeinen Begriff erſt willkührlich und benennt ihn dann. Eine Definition iſt aber analytiſch, wenn der Begriff ſchon da iſt, gegeben iſt, und ſo die Merkmale, die in demſelben gedacht werden ſollen, erſt aufgefunden werden müſſen. Dies iſt nun der Fall

Digitized by Google

mit allen philoſophiſchen Begriffen (L. 217.). Dieſe ſind gegeben, und alle gegebenen Begriffe, ſie mögen *a priori* oder *a poſteriori* gegeben ſeyn, können nur durch Analyſis definirt werden, d. h. man kann ſie nur dadurch deutlich machen, daſs man die Merkmale derſelben ſucceſſiv aufſucht und klar macht. Werden alle Merkmale aufgefunden und klar gemacht, ſo wird der Begriff vollſtändig deutlich; bringt man auch nicht zu viel Merkmale in die Erklärung, ſo iſt ſie präcis, und eine wahre Definition. Allein man kann durch keine Probe gewiſs werden, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollſtändige Analyſe erſchöpft habe, ob alſo die Erklärung nicht der Ausführlichkeit ermangele, die doch das Weſentliche einer Definition ausmacht, folglich ſind alle analytiſche, und damit alle philoſophiſche Erklärungen unſicher, und die Methode der Mathematiker im Definiren läſst ſich in der Philoſophie nicht nachahmen (L. 219. f. C. 759. M. I. 876.). So zeigt ſich z. B. wirklich, daſs Baumgartens Erklärung des Dinges, worunter er doch nicht bloſs ein logiſches Ding, d. i. einen Begriff, ſondern ein reales Ding, ein wirkliches, auſserhalb dem Denken befindliches, Etwas verſtand, fehlerhaft iſt. Denn er hat wirklich nur das logiſche Ding erklärt, ſ. Ding.

b. Die Mathematik iſt der Axiomen fähig, die Philoſophie nicht, ſ. Axiomen.

c. Die Mathematik enthält Demonſtrationen, die Philoſophie nicht, ſ. Demonſtration. Die Mathematik hat alſo einen Vorzug, den ſich die Philoſophie nicht anmaſsen kann (C. 763.), ſ. Diſciplin, 5.

17. Die angewandte Mathematik hat

Digitized by Google

keine andern Grenzen, als die Natur ſelbſt, deren Erkenntniſs unerſchöpflich iſt, und kann ſo viel Wiſſenſchaften enthalten, als es Gegenſtände giebt, die ſich durch Conſtruction der Begriffe beſtimmen laſſen. Der gewöhnlichſten Gegenſtände dieſer Art ſind drei: die Kräfte und Bewegungen der Cörper, das Licht und die Himmelscörper. Nach dieſen zerfällt die angewandte Mathematik beim gewöhnlichen Vortrage in die drei Hauptabſchnitte, die mechaniſchen, optiſchen und aſtronomiſchen Wiſſenſchaften. Jeder Theil enthält wiederum mehrere Theile. So wie ſich aber unſere Kenntniſſe der natürlichen Dinge immer vervielfältigen, ſo finden ſich auch von Zeit zu Zeit neue Gegenſtände der mathematiſchen Betrachtung und neue Theile der angewandten Mathematik. Dies ſagt ſchon Baco (*De augment. ſcientiar. l. III. c. 6.*) vorher: ſo wie die Phyſik ſich täglich erweitern und neue Grundſätze ans Licht bringen wird, ſo wird auch die Mathematik in vielen Dingen neue Bemühungen bedürfen und es werden mehrere Theile der angewandten Mathematik entſtehen. So haben zu dem Syſtem der angewandten Mathematik Wolf die Aerometrie, Euler die Muſik, Lambert die Pyrometrie, Bouguer und Lambert die Photometrie hinzugeſetzt.

18. Kant behauptet mit Recht:

daſs in jeder beſondern Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen iſt (N. VIII.).

Dieſen Satz beweiſet er ſo:

Eigentliche Wiſſenſchaft kann nur diejenige Erkenntniſs genannt werden, deren Gewiſsheit

apodiktiſch iſt. Apodiktiſche Gewiſsheit iſt eine ſolche, welche das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit bei ſich führt (N. V.). Diejenige Erkenntniſs, die das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit bei ſich führt, muſs *a priori* ſeyn. Eine Wiſſenſchaft der Natur, welche *a priori* iſt, heiſst reine Naturwiſſenſchaft. Alſo bedarf alle eigentliche Naturwiſſenſchaft einen reinen Theil (N. VI. IX.). Dieſer reine Theil muſs dem empiriſchen Theil der Naturerkenntniſs zum Grunde liegen, d. i. er muſs die Principien *a priori* aller Erklärungen der empiriſchen Naturdinge enthalten, und alſo eine Erkenntniſs der Naturdinge *a priori* enthalten (N. IX.).

Nun heiſst etwas *a priori* erkennen, es aus ſeiner bloſsen Möglichkeit erkennen, d. i. daſs es den Geſetzen der Anſchauung und der Verſtandesbegriffe gemäſs iſt.

Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge, d. i. wirklicher Individuen (ſ. Individuum) kann aber nicht aus ihren bloſsen Begriffen erkannt werden. Denn aus dem bloſsen Begriff kann zwar die logiſche Möglichkeit, die Möglichkeit des Gedankens, daſs er nehmlich ſich ſelbſt nicht widerſpreche, aber nicht die reale Möglichkeit, die Möglichkeit des Gegenſtandes des Gedankens, des wirklichen Naturdinges, welches auſser dem Gedanken (als exiſtirend) gegeben werden kann, erkannt werden.

Zur Erkenntniſs der Möglichkeit beſtimmter Naturdinge wird alſo Anſchauung erfordert; und ſind dieſe Naturdinge *a priori*, Anſchauung *a priori* durch Conſtruction ſeines Begriffs.

Nun iſt die Vernunfterkenntniſs durch Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung *a priori*, Ma-

thematik. Alſo kann in jeder beſondern Naturlehre, d. i. Naturlehre über beſtimmte Naturdinge, nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten ſeyn, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.).

19. Die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander ſind bis jetzt der Anwendung der Mathematik auf ſie unfähig, denn es läſst ſich für ſie bis jetzt noch kein Begriff ausfinden, der ſich conſtruiren lieſse; folglich iſt die Chemie bis jetzt noch keine eigentliche Wiſſenſchaft (N. X.). Die Mathematik iſt ferner auf die Phänomene (Erſcheinungen) des innern Sinnes nicht anwendbar, man müſste denn allein das Geſetz der Stetigkeit (Continuität) in dem Abfluſs der Veränderung im innern Sinn in Anſchlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung unſrer Erkenntniſs der Phänomene des innern Sinnes ſeyn würde, die ſich zu der Mathematik der Körperlehre, wie die Lehre von den Eigenſchaften der geraden Linien (des Raums nach Einer Dimenſion) zur ganzen Geometrie (der Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften des Raums nach allen drei Dimenſionen) verhalten würde. Die Seelenlehre kann alſo keine eigentliche Wiſſenſchaft werden, ob ſie wohl zur Naturlehre gehört, und Naturlehre der Phänomene des innern Sinnes iſt (N. X. f.). S. übrigens Körperlehre.

20. Hieraus läſst ſich nun zweierlei erklären, einmal, warum das Feld der angewandten Mathematik ſo groſs, und zweitens, welches die Grenzen zwiſchen der angewandten Mathematik und der Erfahrungsphyſik oder empiriſchen Naturlehre ſind. Die angewandte Mathematik iſt aus zwiefachem Grunde unerſchöpflich. Alle Anſchauung, reine ſowohl als empiriſche, iſt unerſchöpflich: die reine Mathematik, deren Anwendung auf empiriſche Ge-

Digitized by Google

genſtände die angewandte Mathematik iſt, bietet daher eben ſowohl eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anſchauungen an, als die empiriſche Naturlehre. Daher können wir in der angewandten Mathematik, theils wegen der Unerſchöpflichkeit reiner Anſchauungen, die ſie anwendet, theils wegen der Unerſchöpflichkeit der empiriſchen Gegenſtände, auf die jene angewandt werden können, niemals zur abſoluten Vollſtändigkeit gelangen, ſondern die angewandte Mathematik kann eben ſo, wie die reine Mathematik und empiriſche Naturlehre ins Unendliche erweitert werden (N. XV.).

21. Es iſt ſchwer, die Grenzen zu beſtimmen, welche die angewandte Mathematik von der empiriſchen Naturlehre ſcheiden. Viele ältere Lehrbücher der Phyſik tragen faſt nichts als mathematiſche Lehren vor, und vernachläſsigen darüber nicht nur die chemiſchen Unterſuchungen, ſondern auch die eigentliche Betrachtung der wirklich exiſtirenden Natur. Lorenz (Elemente der Mathematik, 2. Ausgabe, 2. Th. 1. Abth. S. XII. ff.) hat dieſe Grenzen ſehr richtig angegeben, aber nur aus dem von Kant aufgefundenen eigenthümlichen Charakter der Mathematik, daſs ſie Erkenntniſs durch Anſchauung *a priori* iſt, kann es bewieſen werden, daſs dieſe Grenzen die allein richtigen ſind. Alles nehmlich, was durch reine Anſchauung vermittelſt der Conſtruction *a priori* erkannt werden kann, gehört für die Mathematik. Aber alles, was *a priori* iſt, iſt eben darum allgemeingültig und nothwendig. Was hingegen durch empiriſche Anſchauung vermittelſt der bloſſen Erfahrung, unter Anwendung jener allgemeinen und nothwendigen Geſetze, oder auch ohne ſie, erkannt wird, und eben daher zufällig und durchgängig empiriſch beſtimmt iſt, alſo die Erkenntniſs, nicht der allgemeingültigen Schemata oder reinen Anſchauungen des Empiriſchen

Digitized by Google

der Erfahrungsgegenſtände, ſondern dieſes Empiriſchen ſelbſt, iſt der Gegenſtand der Phyſik oder empiriſchen Naturlehre. Die empiriſche Naturlehre wendet alſo die Lehrſätze der Mathematik auf die beſondere Beſchaffenheit der empiriſchen Gegenſtände an, und entlehnt dazu aus der angewandten Mathematik das allgemeine Geſetz, um den beſondern Fall in der Natur darunter zu bringen, und ihn daraus, ſo weit mathematiſche Lehren dazu zureichen, zu erklären. Geſetzt alſo, es ſei ein gewiſſer Stoff durch den Sinn gegeben, z. B. das Undurchdringliche im Raume überhaupt oder die Materie, und ſeine Eigenſchaften, Schwere, Gewicht, oder auch beſondere Materien, das Waſſer, die Luft, das Licht, der Ton u. ſ. w. ſo unterſucht die Mathematik das, was ſich davon conſtruiren läſst, alſo was ſich in der reinen Anſchauung von dieſem empiriſchen Datum ganz allgemein für alle mögliche Erfahrungsfälle erkennen läſst, z. B. das Gleichgewicht, den Schwerpunct, die Friction, die Schwere und das Gewicht bei flüſſigen Cörpern überhaupt u. ſ. w. So iſt die Lehre vom reinen Hebel Mathematik, die Anwendung dieſer Lehre auf die Bewegungen der Gliedmaſsen, und der durch ſie zu überwältigenden Laſten vermittelſt der Muskeln, Phyſik.

22. Der Urſprung mathematiſcher Kenntniſſe iſt ohne Zweifel ins höchſte Alterthum zu ſetzen. Wahrſcheinlich brachten Bedürfniſs und Nothwendigkeit zuerſt techniſche Erfindungen hervor, durch welche nachher ſcharfſinnige Köpfe auf die allgemeinen theoretiſchen Sätze gebracht wurden. Nach den Zeugniſſen der Alten ſoll dies zuerſt bei den Phöniciern und Aegyptiern geſchehen ſeyn; jenen ſchrieb man nach dem Strabo (*Geogr.* l. XVII.) die Erfindung der Rechenkunſt, dieſen nach dem Herodot, Plato und Ariſtoteles die Entdeckung der Geometrie zu. Ariſtoteles

Digitized by Google

(*Metaph.* I, 1.) leitet den Urſprung der Theorie der Geometrie aus dem geſchäftsloſen und ganz der Betrachtung gewidmeten Leben der ägyptiſchen Prieſter her. Aus Aegypten brachten Thales und Pythagoras die mathematiſchen Kenntniſſe nach Griechenland. Plato und ſeine Schule haben inſonderheit die Geometrie erweitert, und nach derſelben haben ſich die Alexandriniſchen Gelehrten groſse Verdienſte um die mathematiſchen Wiſſenſchaften erworben, ſ. Euklides. Die griechiſchen Entdecker in der Mathematik oder auch berühmte Schriftſteller dieſes Zeitraumes ſind auſser dem Euklides vornehmlich Hypſikles, Archimedes, Apollonius, Diophantus, Pappus, Theon, Ptolemäus, Theodoſius und Proklus. Im mittlern Zeitalter erhielten ſie die mathematiſchen Wiſſenſchaften bei den Arabern oder Saracenen, denen wir die Ueberlieferung dieſer Kenntniſſe an den Occident nebſt verſchiedenen Erweiterungen der Wiſſenſchaft ſelbſt zu verdanken haben. Sie überſetzten die Werke des Euklides, Archimedes, Apollonius u. a. m. in ihre Sprache, commentirten über dieſelben, gaben der Trigonometrie eine beſſere Geſtalt, und führten in die Rechenkunſt die von den Indianern entlehnte Bezeichnung mit zehn Ziffern ein, welche der neuern techniſchen Arithmetik ſo groſse Vorzüge vor der alten verſchafft hat. Auch brachten ſie es zuerſt zu einiger Vollkommenheit in der Algebra. Im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert erwachte das Studium der mathematiſchen Wiſſenſchaften in den occidentaliſchen Ländern. Leonhard von Piſa und Lucas von Burgo machten die Algebra bekannter, welche in Italien durch Tortolea, Cordan, Bambelli, und in Frankreich durch Viéta anſehnliche Erweiterungen erhielt. Purbach, Regiomontan, Rhäticus, Neper, Kepler und Cavalleri zeichneten ſich ebenfalls durch ihre Erfindungen und

neuen Methoden aus. Nachdem Harriot in England die Buchſtabenrechnung anſehnlich erleichtert und erweitert hatte, wandte Deſcartes dieſelbe ſehr glücklich auf die Geometrie an. Fermat, Wallés, Barrow, Gregory bereicherten die Arithmetik und Geometrie mit einer Menge neuer Methoden und Entdeckungen; Leibnitz und Newton endlich erfanden die Rechnung des Unendlichen. Dieſer Theil der höhern Mathematik und vorzüglich der Integralrechnung iſt ſeitdem durch die Bernoullis und Euler ungemein erweitert worden. Ein groſses Verdienſt um die Ausbreitung der mathematiſchen Wiſſenſchaften haben ſich die Neuern durch Abfaſſung guter Lehrbücher erworben. Johann Chriſtoph Sturm, Chriſtian Freiherr von Wolff, Hauſen, Segner, Käſtner, Karſten, Lorenz und Mönnich haben ſich in ihren Lehrbüchern über alle Theile der Mathematik verbreitet. Montucla und Käſtner haben die Geſchichte der Mathematik, Wolff und Scheibel die mathematiſche Bücherkunde bearbeitet (ſ. Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Mathematik).

Mathematiſch,

mathematicum, *mathématique*. So heiſst etwas, wenn es bloſs auf die Anſchauung geht (C. 199.), oder vermittelſt einer reinen Anſchauung *a priori* erkannt wird, ſ. Dynamiſch und Mathematik, 1. f.

So giebt es:

1. Mathematiſche Antinomien, ſ. Antinomie, 3.

2. Mathematiſche Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, mathematiſche.

3. Mathematiſche Gemeinſchaft, ſ. Gemeinſchaft, 11.

4. Mathematiſche Grundſätze. Dieſe ſind die Axiomen der Anſchauung, ſ. Axiomen der Anſchauung, und die Anticipationen der Wahrnehmung, ſ. Vorherbeſtimmung. Das Wort Axiom war ſchon längſt in dieſer Bedeutung gebräuchlich, aber die andern Benennungen der Grundſätze des reinen Verſtandes Anticipation, Analogie, Poſtulat hat Kant zuerſt in einer eigenen Bedeutung angewendet und gebraucht. Man findet ſie in Erfahrungsurtheil, 11. c. und den Begriff der Grundſätze des reinen Verſtandes in Anfang, 6. Kant hat die angeführten Benennungen der vier Arten der Grundſätze des reinen Verſtandes mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen, z. B. das Wort Axiom zeigt an, daſs dieſe Grundſätze eigentliche Evidenz haben und auf Anſchauungen gehen u. ſ. w. Die mathematiſchen Grundſätze ſind überhaupt evident, auch die Anticipationen; denn ſie ſind einer intuitiven Gewiſsheit fähig, obwohl die dynamiſchen auch völlig gewiſs ſind. Allein die mathematiſchen, z. B. zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, unterſcheiden ſich doch darin von den dynamiſchen, z. B. dem: alle Veränderung muſs eine Urſache haben, daſs, ob ſie wohl beide gewiſs ſind, jene es doch durch die unmittelbare Anſchauung ſind, wenn ich mir die beiden Puncte und die Linie zwiſchen denſelben vorſtelle, dieſe aber bloſs durch den Begriff, daſs Erfahrung ſonſt unmöglich wäre. Da nehmlich alle Vorſtellungen in uns ſucceſſiv ſind, ſo würden wir allein eine zufällige und willkührliche Folge in unſern Vorſtellungen, d. i. ein von uns abhangiges Spiel von Vorſtellun-

gen, aber keine Erfahrung haben, wenn nicht in unſerm Verſtande ein Grund wäre, welcher Nothwendigkeit in diejenige Folge unſerer Vorſtellungen brächte, welche nicht von uns abhängen, ſondern allgemeingültig und objectiv ſeyn ſollen. Dieſen Grund denken wir uns durch den Begriff der Urſache, welcher nichts anders iſt, als die Vorſtellung der Nothwendigkeit in dem Vorausgehen einer beſtimmten Vorſtellung, z. B. des Regens, vor einer andern beſtimmten, z. B. des Naſswerdens, nach einer Regel. Zwiſchen dem Axiom und der Anticipation iſt aber noch der Unterſchied, daſs ſie zwar beide vermittelſt der Anſchauung unmittelbar gewiſs ſind, doch das erſtere die Quantität der Form betrifft, die zweite aber die Quantität der Empfindung. Von der Empfindung aber läſst ſich nichts anticipiren oder vorherbeſtimmen, als nur daſs ſie eine beſtimmte Gröſse haben, und daſs dieſe Gröſſe intenſiv (ein Grad der Empfindung, z. B. der Eichtigkeit, der Härte, des Lichts u. ſ. w.) ſeyn muſs, ſ. Empfindung, 7. f. Die Intenſität der Gröſse beſteht aber darin, daſs die Gröſse nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloſsen Empfindung in einem Augenblick geſchieht. Daher iſt ein groſser Unterſchied in der Anſchauung für die Grundſätze der extenſiven Gröſse oder der Axiomen und für die der intenſiven Gröſse oder der Anticipationen. Die Anſchauungen für die Axiomen ſind Anſchauungen extenſiver Gröſsen, die ich als ſolche unmittelbar ſelbſt als Aggregate oder durch Vergleichung mit den Theilen, woraus ſie beſtehen, anſchaue, und alſo durch Conſtruction der Menge ihrer Theile; die Anſchauungen für die Anticipationen ſind Anſchauungen intenſiver Gröſſen, die ich als ſolche nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch Vergleichung mit andern Gröſsen dieſer Art und Zuſammenſetzung der gegebenen intenſiven Gröſse aus andern auſser ihr, z. B. des

Digitized by Google

Sonnenlichts aus dem Licht von 200000 Vollmonden, anſchaue, und alſo durch Conſtruction des anzuſchauenden Grades durch Zuſammenſetzung kleinerer Grade, ſ. Conſtitutiv, 2. und Conſtruiren, 3. a. Dieſe Grundſätze, die Axiomen der Anſchauung und Anticipationen der Wahrnehmung, nennt nun Kant mathematiſche Grundſätze, allein auch die beiden Principien dieſer Grundſätze, oder diejenigen beiden Grundſätze des reinen Verſtandes nennt er ſo, welche uns berechtigen, die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden, und die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. c. 1 und 2. angegeben ſind. Sie heiſsen nicht mathematiſch um ihres Inhalts willen, ſondern nur in Rückſicht auf ihre Anwendung, weil ſie uns berechtigen, die Grundſätze der Mathematik (Axiomen) und die Grundſätze der allgemeinen phyſiſchen Dynamik (Anticipationen, z. B. alle Materie erfüllet ihre Räume durch repulſive Kräfte aller ihrer Theile, die einen beſtimmten Grad haben, über den kleinere oder gröſsere ins Unendliche können gedacht werden) auf Gegenſtände der Erfahrung anzuwenden (ſ. Kraft, 9, e.) (C. 200. M. I, 235.), ſ. auch Conſtitutiv, 2.

Die Grundſätze, welche K. Principien der Axiomen der Anſchauung und der Anticipationen der Wahrnehmung nennt, ſind alſo nicht ſelbſt Grundſätze der Anſchauung oder der Mathematik (Axiomen oder Anticipationen), ſondern discurſive Grundſätze, nehmlich diejenigen Grundſätze des reinen Verſtandes, vermittelſt welcher jene Axiomen und Anticipationen möglich ſind. Wie aber dieſe Principien die Möglichkeit und objective Gültigkeit der Grundſätze der Mathematik begründen, findet man in den Art. Axiomen der Anſchauungen und Vorherbeſtimmung. Dieſe Principien gehen von Begriffen aus zur Anſchauung, d. h. die Möglichkeit

Digitized by Google

und Gültigkeit der Anſchauungen überhaupt für alle Erfahrungsgegenſtände wird nach ihnen aus Begriffen beſtimmt; dahingegen die Grundſätze der Mathematik von der Anſchauung aus zu Begriffen gehen, oder nach ihnen die Anſchauung vor dem Begriff hergehen muſs, den man ſich vom Object zu machen hat (C. 199. M. I, 232.).

5. Mathematiſche Kategorien, ſ. Kategorie, 19.

6. Mathematiſche Methode, ſ. Diſciplin, 5. und Mathematik, 16.

7. Mathematiſche Syntheſis, ſ. Syntheſis.

8. Mathematiſche Urtheile, ſ. Mathematik 4. ff. 11. ff.

9. Mathematiſche Verbindung oder Verknüpfung. Eine Verbindung, die auf die Erſcheinungen ihrer bloſsen Möglichkeit nach, oder die Erzeugung ihrer Anſchauung und des Realen ihrer Wahrnehmung, oder auf die Verbindung des Gleichartigen geht (C. 221. 201. *)), ſ. die Wörter: Verbindung und Syntheſis.

10. Mathematiſche Verhältniſſe ſind einerlei mit quantitativen Verhältniſſen, ſ. Analogie, 2.

11. Mathematiſche Verknüpfung, ſ. mathematiſche Verbindung.

12. Mathematiſcher Vernunftgebrauch, ſ. Conſtruiren, 15, b.

Digitized by Google

Maxime,

maxima, maxime. Ein ſubjectiver Grundſatz, der alſo nicht objectiv gültig iſt, ſondern auf einem Intereſſe des Subjects beruht (C. 694.). Geſetzt, es habe ſich Jemand zur Regel gemacht, alle Morgen um 6 Uhr aufzuſtehen, ſo iſt dieſe Regel ein Grundſatz für ſein Handeln. Allein dieſer Grundſatz iſt ſubjectiv, d. i. es iſt nur eine Regel für das Subject, welches ſie ſich zur Regel gemacht hat. Objectiv gültig iſt ſie nicht, d. h. Jedermann hat ſich weder dies zur Regel gemacht, noch ſoll ſich dies zur Regel machen. Es iſt eine Regel, die Jemand bloſs darum ſich zum Grundſatz gemacht hat, weil er ein beſonderes Intereſſe dabei hat, alle Morgen um dieſe Zeit das Bette zu verlaſſen.

2. Grundſätze des Handelns ſetzen Vernunft im weiteſten Sinne des Worts, als das Vermögen der Grundſätze voraus. Die Vernunft hat nun ſowohl zum Erkennen als zum Wollen Maximen. Allein dieſe Maximen können *a priori* oder *a poſteriori*, und, ſind es Maximen des Wollens, gut oder böſe ſeyn. Iſt eine Maxime *a priori*, ſo gehört ſie der Vernunft auch der Materie, nicht bloſs der Form nach, oder als Maxime, und ſie kann dann eine eigentliche Maxime der Vernunft genannt werden. Eine ſolche, aber theoretiſche, Maxime, oder zum Erkennen iſt z. B.: alles in der Welt iſt wozu gut, nichts iſt in ihr umſonſt. Es klingt zwar ſonderbar, daſs auch die Vernunft *a priori* Maximen oder ſubjective Grundſätze haben ſoll, und es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, daſs etwas *a priori*, d. i. allgemeingültig und doch ſubjectiv, d. i. doch nur von beſonderer Gültigkeit ſeyn ſoll. Allein, da hier

Digitized by Google

Vernunft das Subject ist, so besteht das Subjective nur darin, dass die Maxime, nicht im Object, im Gegenstande, z. B. hier in der Welt, sondern im Subject, der Vernunft, gegründet ist. Nur in diesem Fall, wenn die Vernunft selbst das Subject ist, hat das Subjective mit dem Objectiven die Allgemeingültigkeit gemein, und obige Maxime ist für die Vernunft überhaupt, wenn sie nur den Begriff von wozu hat, d. i. nach Zwecken erkennt, das ist, für Jeden, der eine solche Vernunft hat, gültig. Die Allgemeinheit des Satzes; alles in der Welt ist wozu gut, lehrt schon, dass es ein Satz *a priori* ist; denn von allen Dingen in der Welt kann man doch die Erfahrung nicht machen, dass es wozu gut ist, d. h. dass es einen Zweck hat, wozu es als Mittel dient. Dass es aber einige Dinge giebt, die wozu gut sind, das lehrt uns die organisirte Materie; denn schon die innere Form eines bloßen Grashalms lehrt und beweiset uns, dass es nicht bloß mechanisch, sondern zugleich als Mittel zu einem Zweck vorhanden ist. Denn in diesem ist nichts, was nicht wechselseitig wovon Zweck und wozu Mittel ist. Die Cörper, die so beschaffen sind, nennen wir, organische Cörper. Die Materie also, indem sie auf diese Weise organisirt ist, giebt uns auch in der Natur einen Gegenstand zu dem in der Vernunft liegenden Begriff eines Zwecks, und wir können daher einen solchen Gegenstand einen Naturzweck nennen. Denn, diese Form eines solchen Gegenstandes der Natur, dass er nicht anders, denn als Zweck, beurtheilt werden kann, wegen der innern Beschaffenheit desselben, dass alles in ihm wechselseitig Zweck und Mittel ist, und wodurch er sich wesentlich (specifisch) von andern, z. B. den Erden, unterscheidet, ist doch ein Product der Natur, und kein Mensch, sondern die Natur ist es, die diesen Zweck gleichsam gehabt hat. Aber dieser Begriff eines Naturzwecks führt nun nothwendig auf die Idee, dass die gesammte

Digitized by Google

Natur ein Syſtem iſt, in welchem alles als Zweck und Mittel mit einander zuſammenhängt. Denn ſobald ein einziges Ding ſo beſchaffen iſt, daſs ich ſagen muſs, in ihm hängt alles als Mittel und Zweck zuſammen, und es iſt alſo Zweck der Natur, ſo fragt die Vernunft, ihrer Natur nach, nothwendig weiter, welches iſt der Zweck, wozu das ganze organiſirte Ding als Zweck der Natur vorhanden iſt, und es iſt folglich der Vernunft weſentlich, alles in der Natur als Zweck und Mittel zu betrachten. Aber eben darum iſt dies nun auch eine Maxime (oder ſubjectives Princip) der Vernunft, und zwar desjenigen Zweigs derſelben, welcher die Urtheilskraft heiſst. Man iſt durch das Beiſpiel, das die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Geſetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäſsig iſt, zu erwarten, aber die Vernunft ſchreibt doch der Natur das Geſetz nicht vor, wie z. B. in der Mathematik, oder in den Geſetzen des reinen Verſtandes. Folglich iſt es in dieſer Rückſicht nicht objectiv, man kann nicht ſagen, die Natur muſs zweckmäſsig beſchaffen ſeyn, ſondern bloſs, es iſt vernünftig, ſie nach der Regel der Zwecke zu beurtheilen, d. i. es iſt Maxime der Urtheilskraft, die Producte der Natur nicht bloſs als mechaniſche Wirkungen zu betrachten, ſondern dieſen Mechanismus etwas höherm, nehmlich dem Begriff der Zwecke unterzuordnen, und jede Naturerſcheinung nach dieſer Maxime zu unterſuchen (U. 300. M. II, 821). Dieſe Maxime der Vernunft iſt eine bloſse Anwendung der logiſchen Maxime der Vernunft auf den Begriff eines Naturzwecks, die man im Art. Anfang, 10. f. erläutert findet, ſ. auch Heautonomie.

3. K. nennt alſo alle ſubjectiven Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Objects, ſondern dem Intereſſe der

Digitized by Google

Vernunft, in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniſs dieſes Objects, hergenommen ſind, Maximen der Vernunft (M. I, 818.). Daſs der Grundſatz nicht von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes hergenommen und alſo kein objectives Princip iſt (ob es zwar objectiv ſcheinen mag), macht ihn eben zur Maxime, denn ſonſt wäre er Geſetz für dieſen Gegenſtand. Daſs nichts in der Welt umſonſt iſt, weiſs die Vernunft nicht aus der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, iſt auch nicht etwa ein ſolches Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, daſs alles in der Welt ſo beſchaffen ſeyn müſste; ſondern es beruhet auf einem Intereſſe der Vernunft. Die Vernunft iſt ſo beſchaffen, daſs es jedem, der welche hat, und ſinnlich erkennt, gefallen muſs, wenn er die Gegenſtände der Natur zweckmäſsig findet. Dieſes Intereſſe der Vernunft geht aber auf eine gewiſſe mögliche Vollkommenheit der Erkenntniſs des Gegenſtandes. Da das Intereſſe nur in der Vernunft ſelbſt (und nicht etwa in der Sinnlichkeit) liegt, ſo heiſst eine ſolche Maxime insbeſondere Maxime der Vernunft; und da ſie auf Erkenntniſs geht, eine Maxime der ſpeculativen Vernunft (C. 694.).

4. Solche Maximen ſind bloſs regulativ, d. h. es iſt bloſs eine Regel für die Vernunft, nach welcher ſie verfahren, aber nicht ein Geſetz, nach welchem der Gegenſtand beſchaffen ſeyn muſs. Eben daher iſt nun Maxime und regulatives Princip, eben ſo, wie Geſetz und conſtitutives Princip einerlei (C. 537.). Wenn ſolche regulative Grundſätze als conſtitutiv betrachtet werden, ſo können ſie, als objective Principien, andern regulativen oder conſtitutiven Principien widerſtreitend ſeyn. Z. B. wenn der regulative Grundſatz: nichts in der Welt iſt umſonſt da, als ein Naturgeſetz betrachtet wird, ſo giebt es auch ein anderes Na-

Digitized by Google

turgeſetz, welches heiſst: nichts in der Welt iſt ohne wirkende Urſache da. Dies würde aber ein Widerſpruch ſeyn, da das erſtere die Naturgegenſtände für zufällig, das letztere aber für nothwendig erklärt. Allein beide Grundſätze als Maximen der Vernunft, und nicht beide zugleich als Naturgeſetze, betrachtet, ſind einander nicht widerſtreitend. Sondern es iſt hier nur ein dem Scheine nach verſchiedenes, obwohl im Grunde nur ein einiges Intereſſe der Vernunft, die Vernunft nimmt nehmlich ein Intereſſe daran, daſs alles geſetzmäſsig ſei, und darum betrachtet ſie auch alles gern nach dem Naturgeſetz der Cauſalität, oder als dem Naturmechanismus unterworfen; nun iſt ihr aber dies nicht möglich bei dem, was zufällig iſt; da dieſes aber demſelben Intereſſe der Vernunft doch auch gemäſs ſeyn ſoll: ſo legt ſie demſelben nicht das mechaniſche Geſetz des wodurch (der wirkenden Urſache), ſondern das teleologiſche Geſetz des wozu (der Endurſache oder des Zwecks) zum Grunde, wodurch ſie Geſetzmäſsigkeit, d. h. Verbindung und Einheit ſelbſt in das zufällige (Geſetzloſe) bringt. Dadurch kann aber bei vernünftigen, obwohl ſinnlich erkennenden Weſen eine Trennung der Denkungsart entſtehen, indem der eine mehr für den Mechanismus der Natur, der andere für die Erklärung nach Zwecken ſeyn kann. Im Grunde aber iſt dieſer Streit zwiſchen Maximen der Vernunft nur eine Verſchiedenheit und wechſelſeitige Einſchränkung der Methoden die Natur zu betrachten und zu behandeln, um jenem einigen Intereſſe der Geſetzmäſsigkeit ein Genüge zu thun (C. 694. M. I, 819.), ſ. Antinomie, 6. b.

5. Die beiden regulativen Grundſätze der Gleichartigkeit (Homogeneität oder Aggregation) und der Mannigfaltigkeit (Varietät oder Specification) ſind ebenfalls ſol-

Digitized by

che Maximen der Vernunft, die ſich einander zu widerſtreiten ſcheinen, aber ſich im Grunde auf das einige Vernunftintereſſe für die Fortſetzung der Reihe der Gattungen und Arten auf beiden Seiten bis zur Vollendung gründen; denn das Intereſſe für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Gattungen iſt das Intereſſe für die Gleichartigkeit, und das für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Arten iſt das für die Mannigfaltigkeit, Demohngeachtet verurſacht dieſes Intereſſe ſeiner Entgegenſetzung wegen oft eine Trennung der Denkungskraft; man ſehe den Art. Gleichartigkeit, 5. f. Bei dem einen Vernünftler vermag mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification oder der Beſtimmtheit, ſ. Gleichartigkeit, 6. b.); bei dem andern aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation oder der Allgemeinheit, ſ. Gleichartigkeit, 5. a). Es iſt im Grunde ein und daſſelbe Intereſſe, aber da ſie ſich vorſtellen, daſs ihre Grundſätze objectiv ſeyen oder aus der Erkenntniſs der Gegenſtände entſpringen, ſo glauben ſie, daſs ſie einander widerſtreiten. Allein ihr Urtheil, das ſie für einen der beiden Grundſätze beſtimmt, gründet ſich lediglich auf die gröſsere oder kleinere Anhänglichkeit an einem von beiden Grundſätzen, alſo auf ein Intereſſe der Vernunft, aber nicht auf eine Erkenntniſs der Natur. Daher können nun dieſe ſubjectiven Grundſätze beſſer Maximen als Principien genannt werden. Dies iſt nun der Grund, warum ſich ſelbſt einſichtsvolle Männer über die Charakteriſtik der Menſchen, Thiere und Pflanzen, ja ſelbſt der Cörper des Mineralreichs mit einander ſtreiten. Einige, als Büffon und Robinet, nehmen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharaktere, oder auch verſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Stämme, Racen u. ſ. w. an. Andere dagegen, als Lin-

Digitized by Google

né und Bonnet ſetzen ihren Sinn darauf, daſs die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterſchied nur auf äuſsern Zufälligkeiten beruhe. Allein die Natur iſt von der Beſchaffenheit, daſs ſie beiden viel zu tief verborgen liegt, als daſs ſie ihre Behauptungen gegen einander auf ihre Kenntniſs der Natur gründen könnten. Es iſt nichts anders, als das ſcheinbar zwiefache Intereſſe der Vernunft, das ſie trennt. Linné und Bonnet nehmen das Geſetz der Gleichartigkeit zu Herzen, Büffon und Robinet das der Mannigfaltigkeit. Im Grunde ſind es nur verſchiedene Maximen, nach denen ſie verfahren, die ſich, wenn man ſie nur nicht für Naturgeſetze hält (ſ. Hinderniſs), ſehr wohl vereinigen laſſen (C. 694. M. I, 820.), ſ. auch Affinität. Die Maximen des gemeinen Menſchenverſtandes findet man im Art. Menſchenverſtand.

6. Die Maximen, von denen wir bisher geredet haben, ſind ſolche, nach denen erkannt wird, oder Maximen der ſpeculativen Vernunft. Es giebt aber auch Maximen, nach denen gehandelt wird, oder Maximen der praktiſchen Vernunft. Dieſe ſind ſubjective Gründe des Handelns oder ſubjective Grundſätze der Handlungen (G. 102.). Alle praktiſchen Geſetze, d. i. ſolche, nach denen etwas geſchehen ſoll (oder der objective Grund des Handelns, der objective Grundſatz der Handlungen), müſſen ſolche Maximen werden, d. h. der Menſch muſs ſie zu ſeinen ſubjectiven Handlungsregeln machen, wenn ſie befolgt werden ſollen; ſie müſſen diejenigen Regeln werden, die die Willkühr ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht (R. 7.). Das praktiſche Geſetz: nicht zu ſtehlen, mag immer ein ſolches ſeyn, nur der wird es befolgen, der es auch aus ſubjectiven Gründen zu ſeiner Regel

(K. XXV.), zu ſeinem ihn beſtimmenden, alſo ſubjectiven Princip des Wollens oder Handelns (G. 15. *)), wie Er nehmlich handeln will (K. XXVI.), macht. Folglich muſs jedes Geſetz oder objective Princip des Wollens erſt Maxime, d. i. ſich ſelbſt auferlegte Regel (G. 84.) werden, wenn es befolgt werden ſoll; ſo wie jede Maxime, wenn ſie ſittlich möglich oder moraliſch ſeyn ſoll, Geſetz ſeyn (P. 123.), die Sittlichkeit ſelbſt aber, als rein moraliſche Geſinnung, ohne alle Einmiſchung empiriſcher Bewegungsgründe, d. i. nicht ſo, wie ſie im Menſchen zu finden iſt, ſondern zu finden ſeyn ſollte, in ihrer ganzen Vollendung, d. h. nach der Idee beurtheilt werden muſs (C. 840. M. I. 972.). Es iſt alſo nothwendig, daſs unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde, ſ. Expoſition, 22. ff.; was aber dazu nöthig iſt, findet man in Kanon, 7. Uebrigens kann man auch Maximen haben, die ſich auf Neigungen gründen, und welche entweder die Form des Geſetzes annehmen können, und gute Maximen heiſſen, oder nicht, in welchem letztern Fall ſie unmoraliſch und verwerflich ſind (P. 118.), und böſe Maximen genannt werden. Daſs dieſe praktiſchen Maximen ebenfalls auf einem Intereſſe beruhen, das der Handelnde entweder hat oder nimmt, findet man im Art. Intereſſe. Uebrigens ſieht man aus dem Vorhergehenden leicht ein, daſs die Maxime das innere Princip der Wahl unter verſchiedenen Zwecken iſt (L. 25.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. VIII. Ab. S. S. 537 — III. H. VII. A. S. 694. — Methodenl. II. H. II. A. S. 840.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. H. S. 118 — S. 123.

Deſſ. Grundl. I. A. S. 157 — II. A. S. 84. — III. A. S. 102.

Digitized by Google

Deſſ. Met. Anf. der Rechtsl. Einl. IV. S. XXV.

Deſſ. Relig. I. St. S. 7.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 67. S. 300.

Maximum,

Gröſstes, *maximum*. Ein Quantum, (eine Vielheit), über welches kein gröſseres möglich iſt. Das mathematiſche Quantum iſt eine ſolche Vielheit, die eine angebliche Einheit hat, folglich wäre das mathematiſche Maximum ein ſolches mathematiſches Quantum, über welches kein gröſseres möglich iſt. Ein ſolches mathematiſches Maximum, oder die gröſste Vielheit, iſt unmöglich, ſ. Gröſsenſchätzung, 2. Daraus folgt aber gar nicht, daſs das mathematiſche Unendliche verwerflich ſei; denn dieſes iſt von dem mathematiſchen Maximum ſehr unterſchieden. Das mathematiſche Unendliche iſt nicht die gröſste Vielheit, ſondern eine Vielheit, die alle Zahl überſteigt. Der Begriff der gröſsten Vielheit enthält noch immer den, daſs die Menge der Einheiten angeblich iſt, dann läſst ſich aber immer noch eine gröſsere Vielheit angeben; aber überſteigt die Vielheit alle Zahl, ſo iſt das der Vernunftbegriff oder die Idee von Vollendung der Zahlenreihe, die freilich für den Verſtand nicht denkbar, aber eben darum eine Idee iſt, die als ſolche ihre Realität hat, obwohl nur als regulative Idee, ſ. Unendliches, Regulativ und Vernunftbegriff.

Mechanik,

metaphyſiſche Mechanik, *mechanica metaphyſica*, *mechanique metaphyſique*. Der-

Digitized by Google

jenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Materie mit der Qualität derſelben, daſs ſie eine urſprünglich bewegende Kraft hat, durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet (N. XXI.).

Was K. unter metaphyſiſcher Naturlehre, Bewegung und der Qualität der Materie, daſs ſie eine urſprünglich bewegende Kraft habe, verſtehet, findet man im Art. Dynamik. Die Bewegung aber, als zur Relation (zum Verhältniſs) einer ſo beſchaffenen Materie (daſs ſie eine urſprünglich bewegende Kraft hat) gegen eine andere eben ſo beſchaffene Materie gehörig, oder auch die Bewegung als Verhältniſs der Materie gegen einander, iſt der Gegenſtand, den die Mechanik betrachtet. Die Bewegung wird in derſelben ſo betrachtet, wie ſie dadurch entſpringt, daſs die Materie widerſteht, wenn ſie aus ihrem Ort getrieben und alſo ſelbſt bewegt werden ſoll (N. 32.). In der Mechanik wird alſo die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie betrachtet, in ſo fern ſie dieſe Bewegung einer andern Materie mittheilen kann. Dieſes iſt eine abgeleitete Kraft; denn es iſt klar, daſs das Bewegliche (die Materie) durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich-bewegende Kräfte beſäſse, ſ. Bewegung, VIII, 1. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo die Materie, in ſo fern ſie andere Materie, durch ihre Bewegung, in Bewegung ſetzen, oder durch die Bewegung der andern Materie ſelbſt bewegt werden kann.

Es iſt dieſe metaphyſiſche Mechanik wohl zu unterſcheiden von der mathematiſchen, oder der Anwendung der Arithmetik und Geometrie auf die mechaniſchen Kräfte und

Digitized by Google

durch dieſe gewirkten Bewegungen. Die metaphyſiſche Mechanik iſt blos die philoſophiſche Unterſuchung der abgeleiteten bewegenden Kräfte der Materie, um diejenigen metaphyſiſchen Begriffe, welche jeder bisherigen mathematiſchen Mechanik an der Spitze ſtehen, und die mechaniſche Bewegung der Materie betreffen, zu begründen.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 106—137.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Sie giebt eigentlich Rechenſchaft von dem, was Newton in ſeinen mathematiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (*Philoſophiae naturalis principia mathematica. Londini* 1687. 4.) als Definitionen und Axiomen an die Spitze gedtellt hat, oder als Geſetze der Bewegung aufſtellt, die Jedermann zugeben müſſe. Kurz, dieſe Mechanik iſt eine Wiſſenſchaft von der Mittheilung der Bewegung, in ſo fern dieſe Mittheilung nicht weiter durch mathematiſche Conſtruction, ſondern nur noch aus Begriffen *a priori* erklärbar iſt, und daraus die Richtigkeit der Grundgeſetze aller mathematiſchen Mechanik hervorgeht.

Ich will hier eine kurze Ueberſicht deſſen geben, was Kant in ſeiner Mechanik vorgetragen hat. Nachdem er die Materie erſtens nach der Gröſse ihrer Grundbeſtimmung, d. i. der Bewegung, in der Phoronomie oder reinen Gröſſenlehre der Bewegung, und zweitens nach der Beſchaffenheit der Materie als eines urſprünglich Beweglichen in der Dynamik oder reinen Beſchaffenheitslehre des Beweglichen (Materie) als ſolchen, unterſucht hatte, erforſcht er in der Mechanik das Verhältniſs des Beweglichen als ſolchen zu einem andern ſolchen Beweglichen. Die metaphyſiſche Mechanik iſt folglich die reine philoſophiſche

Digitized by Google

Verhältnifslehre des Beweglichen, und da zeigt ſich in demſelben eine durch ſeine urſprünglich bewegenden Kräfte und ſeine Bewegung mögliche, alſo davon abgeleitete bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterſuchung giebt, iſt, daſs ſie, als ein Bewegliches, bewegende Kraft hat. Dies iſt alſo auch die Erklärung derſelben, welche an der Spitze der Wiſſenſchaft ſtehet, und daher die mechaniſche (der Mechanik zum Grunde liegende) Erklärung des Begriffs heiſst, ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung.

2. Es muſs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demſelben *a priori* folgt. Daher ſind hier folgende merkwürdige Lehrſätze aufgeſtellt und bewieſen, die man bisher zwar auch gelehrt, aber entweder unbewieſen als Grundſätze angenommen hat, oder gar aus den bloſsen Grundſätzen der Logik, den Sätzen des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, zu beweiſen vermeinte.

a. Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern (alſo auch ſpecifiſch verſchiedenen) nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden (ſ. Bewegung, 2. und Maſſe).

b. Erſtes Geſetz der Mechanik: Bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert (ſ. Maſſe und Materie, mechaniſche Bedeutung).

c. Zweites Geſetz der Mechanik: Alle Veränderung der Materie hat eine äuſsere Urſache (ſ. Bewegung, VIII, 2.).

Digitized by Google

d. Drittes Geſetz der Mechanik: In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (ſ. Gegenwirkung).

3. Hierdurch wird es nun möglich folgende Begriffe richtig zu erklären, und ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

a. der Materie als bewegende Kraft habend, ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung;

b. der Quantität der Materie, ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung;

c. der Maſſe, ſ. Maſſe und Bewegung, VIII, 2.

d. des Cörpers, ſ. Cörper, 9.

e. der Gröſse oder Quantität der Bewegung, ſ. Bewegung, VIII, 2.

f. der Selbſtſtändigkeit oder Beharrlichkeit der Materie als Subſtanz, ſ. Maſſe und Materie, mechaniſche Bedeutung;

g. der Trägheit oder Lebloſigkeit der Materie in Anſehung der Cauſalität, ſ. Bewegung, VIII, 2.

h. der Gegenwirkung oder Wechſelwirkung der Materien, ſ. Gegenwirkung.

Noch ſind ein Paar Anmerkungen angehängt, worin K. auf ſeine Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche durch das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung möglich wird, aufmerkſam macht, und Keplers

Digitized by Google

Trägheitskraft aus der Naturwiſſenſchaft wegſchafft (N. 129.). Zuletzt zeigt er am Schluſs der zweiten (N. 134.), daſs er die metaphyſiſche Mechanik vollſtändig abgehandelt habe. Da ſie nehmlich die Anwendung des Verſtandesbegriffs des Verhältniſſes auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenſtande hat, ſo muſs dieſes Verhältniſs durch die drei Momente der Kategorie der Relation, nehmlich die Subſtanz, Cauſalität und Gemeinſchaft durchgeführt werden. Und dies iſt geſchehen, denn das Verhältniſs der Materie zur Materie beruhet darauf, daſs ſie bewegende Kraft hat; dieſe giebt die drei Geſetze der Bewegung:

a. der Subſtanz nach, das Geſetz der Selbſtſtändigkeit der Materie, oder das erſte Geſetz der Mechanik, ſ. 2. b.

b. der Cauſalität nach, das Geſetz der Trägheit der Materie, oder das zweite Geſetz der Mechanik, ſ. 2. c.

c. der Gemeinſchaft nach, das Geſetz der Gegenwirkung der Materien, oder das dritte Geſetz der Mechanik, ſ. 2. d.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, in welcher er zeigt, daſs es keinen abſolut harten Cörper gebe, woraus er ſodann das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit ableitet, den Grund deſſelben angiebt, und aus einander ſetzt, daſs das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit davon ganz unterſchieden ſei und einen ganz andern Grund habe, ſ. Hart. Er giebt zu dem Ende die Erklärung zweier reellen Begriffe:

α, der Sollicitation, ſ. Hart, 1. c.

Digitized by Google

β. des Moments der Acceleration oder Beſchleunigung, ſ. Beſchleunigung; und eines leeren Begriffs:

γ. des abſolut harten Cörpers, ſ. Hart.

Eine andere Bedeutung des Worts Mechanik ſ. in Mechaniſch.

Kants metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre. Vorrede S. XXI. II. Hauptſt. S. 106 — 137.

Mechaniſch,

mechanicus, méchanique. So heiſst eine jede wirkende Urſache, die zu ihrer Wirkung keine Vernunft anwendet. Es kann nehmlich eine wirkende Urſache Vernunft haben, und alſo nach Zwecken wirken, dann iſt ſie eine teleologiſche, weil nehmlich die Vernunft bei ihren Wirkungen ſtets einen Zweck hat; oder ſie hat keine Vernunft, dann iſt ſie eine mechaniſche. So iſt die vergleichende Selbſtliebe eine teleologiſche, denn es wird Vernunft zu derſelben erfordert; ſie beſteht nehmlich in dem Hange, ſich in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen, und hat alſo den Zweck, Andern immer gleich oder zuvor zu ſeyn. Die phyſiſche Selbſtliebe hingegen iſt eine mechaniſche, d. i. eine ſolche, wozu nicht Vernunft erfordert wird, denn ſie beſteht in den bloſsen Naturtrieben, die auch das vernunftloſe Thier hat (R. 16.), ſ. Anlage, 2. f. Daher heiſst Mechanik der Natur die Wirkung und Erzeugung der Naturdinge nach bloſsen Bewegungsgeſetzen, ohne daſs Vernunft und Zwecke dabei mitwirken (U. 324. f.), ſ. Mechanismus, 2. Man ſetzt aber auch das Mechaniſche dem Pſychologiſchen entgegen. In dieſer Bedeutung heiſst mechaniſche Urſache eine ſolche, die durch

cörperliche Bewegung und nicht durch Vorſtellungen Wirkungen hervorbringt (P. 172.). Endlich wird auch das Mechaniſche dem Chemiſchen entgegengeſetzt, ſ. Durchdringen, Auflöſung, 5., und dem Dynamiſchen, ſ. Bewegung, VIII. 1. Mechanik und Maſchine.

Mechanismus der Natur,

mechanismus naturae, méchanisme de la nature. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetz der Cauſalität. Wenn eine Wirkung von ihrer Urſache hervorgebracht wird, und dieſe Urſache bloſs nach dem Naturgeſetz der Cauſalität wirkt, d. h. in der Zeit vor ihrer Wirkung ſo hergeht, daſs die Wirkung nach einer Regel darauf folgt, und das Wirken der Urſache ſelbſt auch die Wirkung einer eben ſo wirkenden Urſache iſt: ſo iſt dieſe Folge ſtets nothwendig, oder es ſind Begebenheiten, die erfolgen muſsten, deren Gegentheil, daſs ſie auch nicht erfolgen konnten, unmöglich iſt (P. 173.). Dieſe Nothwendigkeit heiſst auch die Naturnothwendigkeit, ſ. Dependenz, 4. Daſs der Spieſs am Bratenwender herumgedrehet wird, geſchieht nach dem bloſsen Naturgeſetze der Cauſalität, denn die Räder müſſen ſich drehen, wenn ſich der Spieſs drehen ſoll; ſollen ſich aber die Räder drehen, ſo muſs das Gewicht vermittelſt des Stricks die Räder drehen; ſoll das Gewicht dieſe Wirkung hervorbringen, ſo muſs die anziehende Kraft der Erde das Gewicht ſchwer machen u. ſ. w. Wenn nun alle dieſe Urſachen wirken, ſo muſs ſich der Bratſpieſs drehen, es kann nicht unterbleiben. Er muſs ſich aber drehen, weil ſich die Räder drehen; dieſe aber müſſen ſich drehen, weil das Gewicht zieht u. ſ. f. Dieſe Art des Wirkens nennt man nun Mechanismus, und weil die Dinge in der Natur auf dieſe Art wirken und dadurch die Begebenheiten

erfolgen, den Mechanismus der Natur. Es können aber die wirkenden Urſachen auch Vorſtellungen ſeyn, dann wirken dieſe als Beſtimmungsgründe der Cauſalität eines Weſens, ſo fern ſein Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetz der Cauſalität liegt nehmlich darin, daſs wenn das Subject als Urſache handeln ſoll, die Bedingungen ſeines Handelns nicht mehr in ſeiner Gewalt ſind, ſondern in der Zeit liegen, die bereits vergangen iſt. Nun mögen dies cörperliche Bewegungen, oder auch wirkende Vorſtellungen des Gemüths ſeyn, ſo macht das keinen Unterſchied. Die Dinge, die dem Mechanismus der Natur unterworfen ſind, müſſen alſo nicht eben wirkliche materielle Maſchinen ſeyn. Wir ſehen, es giebt einen zwiefachen Mechanismus, zwiſchen denen aber weiter kein Unterſchied iſt, als daſs bei dem einen Vorſtellungen die Beſtimmungsgründe der in der Zeit nothwendig erfolgenden Begebenheiten ſind, welcher der pſychologiſche Naturmechanismus heiſst; bei dem andern aber cörperliche Bewegungen jene Begebenheiten in der Zeit bewirken, welcher der materielle Naturmechanismus genannt werden kann. Man kann daher ſagen, die Thiere ſind pſychologiſche Maſchinen (*Automaton ſpirituale*), die Pflanzen materielle Maſchinen (*Automaton materiale*). Bei beiden ſtehen die Begebenheiten, die ſie wirken, in einer nothwendigen Verknüpfung durch das Geſetz der Cauſalität, nach welchem ſie ſich nach und nach in der Zeit entwickeln, ſo daſs dadurch eine Reihe in der Zeit entſteht, in welcher kein Glied fehlen kann und jedes nothwendig iſt. In der materiellen Maſchine wird das Maſchinenweſen durch Materie, in der pſychologiſchen durch Vorſtellungen betrieben. Wenn die Freiheit unſers

Digitized by Google

Willens, wie ſie ſich doch manche Philoſophen vorgeſtellt haben, keine andere als der pſychologiſche Mechanismus wäre, und nicht eine transſcendentale und abſolute Unabhängigkeit von aller Nothwendigkeit der Cauſalität in der Zeit, ſo würde ſie im Grunde um nichts beſſer als die Freiheit eines Bratenwenders ſeyn. Denn wenn dieſer einmal aufgezogen iſt, ſo verrichtet er auch ſeine Bewegungen von ſelbſt, und man ſagt wohl, er wirkt frei, d. i. ungehindert, wenn nichts ſeine Wirkungen hemmt. Eben ſo ſpricht man von einer pſychologiſchen Freiheit, und verſteht darunter die Cauſalität eines Weſens, in ſo fern ſie durch Vorſtellungen beſtimmt wird. Allein dieſe Vorſtellungen ſind ja in der Zeit, und durch ſie und das Naturgeſetz der Cauſalität unter ſich und mit ihren Wirkungen in der Sinnenwelt verkettet; folglich iſt dieſe pſychologiſche Freiheit eines denkenden Weſens, als Freiheit, nicht unterſchieden von der materiellen Freiheit eines Bratenwenders; ihr Unterſchied liegt nicht in der Art der Freiheit, denn die findet bei beiden nicht ſtatt, ſondern darin, daſs die nothwendig wirkenden Urſachen bei dem einen pſychologiſch, bei dem andern materiell ſind, bei dem einen im Begehrungsvermögen, bei dem andern in der Bewegung liegen (P. 173. M. II, 301.), ſ. aber Freiheit, 23. ff.

2. Wenn K. (U. 346.) den Mechanismus der Natur erklärt, er ſei eine Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand als Urſache angenommen wird, ſo ſcheint dieſe Erklärung der vorhergegebenen zu widerſprechen. Allein hier wird der Mechanismus der Natur dem teleologiſchen Zuſammenhange in der Natur nach Zwecken entgegen geſetzt. Man findet eine Erläuterung hierüber im Art. Maxime, 2. und Mechaniſch. Zwecke machen die Begebenheiten,

die von ihnen abgeleitet werden, zufällig, und die Cauſalität nach Zwecken iſt eine ſolche; die Vernunft vorausſetzt, welche nach Wahl, und alſo nach Maximen handelt. Die Vernunft als Urſache einer Cauſalverbindung iſt etwas intelligibeles, dem Naturgeſetz der Cauſalität in der Zeit nicht unterworfenes, obwohl, wenn ihre Wirkungen in der Zeit erſcheinen, ſie unter dem Naturgeſetz ſtehen; aber nach dem, was in ihnen bloſs durch Vernunft möglich iſt, bleiben ſie uns unerforſchlich. Und ſo iſt der Mechanismus der Natur allerdings eine ſolche Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe Verſtand (Vernunft als intelligibeles Vermögen, Vermögen nach Zwecken zu handeln) als Urſache angenommen wird.

Kants Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 173.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 77. S. 346.

Mein,

meum, à moi. Dieſes Prädicat wird dem Gegenſtande beigelegt, an deſſen Gebrauch mich zu hindern Läſion (Unrecht) ſeyn würde (K. 61.). Dies iſt die Namenerklärung des Begriffs, den dieſes Wort ausdrückt, d. i. die Erklärung, welche zureicht, ihn von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung aber deſſelben, d. i. die Erklärung, welche zureicht, zu erkennen, daſs ein ſolcher Gegenſtand auch möglich iſt, als in dem Begriff gedacht wird, iſt: derjenige Gegenſtand iſt mein, an deſſen Gebrauch mich zu hindern Läſion (Unrecht) ſeyn würde, ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin (K. 61.). Man braucht, um dies auszudrücken, auch die Prädicate: dein (*tuum, à toi*) und ſein (*ſuum, à lui*), je nachdem man die grammatiſche zweite oder dritte Perſon

ſtatt der erſten als die betrachtet, welche durch den Gebrauch des Gegenſtandes lädirt werden würde. Man kann aber auch das Prädicat ſubſtantive, d. i. ſo gebrauchen, daſs es den Gegenſtand mit einſchlieſst, und ſagen: daſs Meine (*meum, le mien*), das Deine (*tuum, le tien*), das Seine (*ſuum, le ſien*); oder um von dem grammatiſchen Unterſchied der Perſon dabei zu abſtrahiren: das Mein und Dein (*meum et tuum, le mien et tien*).

2. Das Mein iſt, nach dem geſetzlichen Grunde, auf dem es beruhet (dem Rechtstitel nach), entweder das, was ohne allen rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt; oder das, wozu ein ſolcher rechtlicher Act erfordert wird. Das erſtere heiſst das angebohrne Mein (*meum connatum*), das letztere, das erworbene Mein (*meum acquiſitum*) (K. XLIV.). Das Mein iſt ferner, nach dem Sinn, in welchem es ſich befindet, ein inneres oder ein äuſseres. Das innere (*meum vel tuum internum*) iſt dasjenige, was nur im innern Sinn befindlich und alſo nicht in die äuſsern Sinne fallen kann; ein äuſseres (*meum vel tuum externum*) iſt dasjenige, das durch äuſsere Sinne wahrgenommen wird. Das angebohrne Mein und Dein kann auch das innere genannt werden. Denn was Jemand von Natur zukommt als das Seine, ohne rechtlichen Act, das muſs ein innerer Gegenſtand ſeyn; denn das äuſsere muſs jederzeit erworben werden. Das äuſsere, meine Perſon ausgenommen, in ſo fern ſie in die äuſsern Sinne fällt (welche nur, mit allem, was ihr anhängt, alſo auch dem innern Mein, von Andern, d. i. rechtlich gar nicht, beſeſſen werden kann), kann von Jedermann beſeſſen werden; folglich muſs ein Grund da ſeyn, warum es das Sein von Jemand vor allen Andern iſt, das iſt, es muſs durch einen rechtlichen Act das Seine geworden ſeyn. Das innere aber

Digitized by Google

kann nur der beſitzen, in deſſen innerm Sinn es ſich befindet. Daher ſind das angebohrne und das innere Mein und Dein, das erworbene und das äuſsere Mein und Dein Wechſelbegriffe (K. XLV.).

3. Freiheit (Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr), ſo fern ſie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen kann, iſt das einzige angebohrne, innere Mein des Menſchen. Alles übrige vermeintlich angebohrne Mein liegt ſchon in dieſer angebohrnen Freiheit. Die angebohrne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von Andern verbunden zu werden, als wozu man ſie wechſelſeitig auch verbinden kann, mithin die Qualität, ſein eigener Herr (*ſui iuris*) zu ſeyn, imgleichen die eines unbeſcholtenen Menſchen (*iuſti*), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat, endlich die Befugniſs, Andern zu thun, was an ſich ihnen das Ihre nicht ſchmälert, wenn ſie ſich deſſen nur nicht annehmen wollen, ſind wirklich alle von der angebohrnen Freiheit nicht verſchieden. Alles dieſes iſt die angebohrne Freiheit als ein inneres Mein meiner Perſon, in ſo fern ich ſie nach den drei Momenten der Kategorie der Relation betrachte:

a. als Subſtanz oder ſelbſtſtändig bin ich mein eigener Herr und ein unbeſcholtener Menſch;

b. als Urſache habe ich das angebohrne Recht ſolcher freier Handlungen gegen Andre, die ihr Recht nicht ſchmälern;

c. in Wechſelwirkung mit Andern habe ich als Menſch das angebohrne Recht der Gleichheit mit allen übrigen Menſchen.

Digitized by Google

Allein der Eintheilungsgrund ist hier kein Rechtsbegriff, es ist das nehmliche Mein, nur nach den verschiedenen Momenten der Kategorie des Verhältnisses betrachtet. Es ist immer ein und dasselbe Mein, nur in verschiedener Beziehung (K. XLV.).

4. Wolf (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 95.) stellt folgende angebohrne Rechte, d. i. folgendes angebohrne Mein auf:

a. das Recht zu demjenigen, ohne welches man der natürlichen Verbindlichkeit kein Genüge leisten kann; worunter auch das Recht um Liebesdienste zu bitten, und den Andern dazu vollkommen zu verbinden, enthalten ist;

b. die natürliche Gleichheit;

c. die Freiheit;

d. das Recht der Sicherheit, und das daher entspringende Recht sich zu wehren und zu vertheidigen, und

e. das Recht zu strafen.

Das Recht a und e gehört zu 3, b; das b ist 3, c; das c ist das einzige angebohrne Mein; das d ist 3, a.

Kant behauptet, man habe bei dieser Eintheilung des angebohrnen Mein eine besondere Absicht gehabt. Man habe nehmlich dadurch verschiedene Rechtstitel, d. i. Gründe des rechtlichen Besitzes eines erworbenen Mein zu bekommen geglaubt, um sich bei Entstehung eines Streits über das letztere auf sein angebohrnes Mein nach mehreren Rechtstiteln berufen zu können (K. XLVI.).

5. Es giebt also nur ein einziges ange-

Digitized by Google

bohrnes Mein. Folglich giebt es in Anſehung des innern Mein und Dein nicht mehrere urſprüngliche Gründe Andere zu verpflichten, oder Rechte, ſondern nur verſchiedene Beziehungen eines und deſſelben urſprünglichen Rechts. Bei dem angebohrnen Recht iſt nehmlich der Grund des rechtlichen Beſitzes oder das Recht mit dem, was ich beſitze, einerlei. Die angebohrne Freiheit kann als Grund rechtlicher Handlungen betrachtet werden, und dann heiſst ſie das angebohrne Recht der Freiheit; ſie kann aber auch als etwas betrachtet werden, in deſſen Gebrauch mich Jemand hindern kann, dann iſt ſie ein Mein. Kant hat nun, in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre, die Lehre von der angebohrnen Freiheit, weil ſie nur ein einziges inneres Mein und Dein betrifft, in die Prolegomenen geworfen; in der Rechtslehre ſelbſt aber handelt er bloſs die Lehre vom äuſsern Mein und Dein ab, weil dieſe allein eine Eintheilung zuläſst (K. XLVII.).

6. Mehrere Naturrechtslehrer, ich ſelbſt und unter andern auch Klein (Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle 1797. 8.), haben das Naturrecht zu oberſt in das natürliche und geſellſchaftliche eingetheilt. Dieſe Eintheilung iſt nicht richtig, das Naturrecht muſs in das natürliche und bürgerliche eingetheilt werden; der Eintheilungsgrund iſt nehmlich nicht die Zahl der Perſonen, der Menſch muſs vielmehr als Subject der Rechte immer in Geſellſchaft mit andern betrachtet werden, denn auſser dem Verhältniſs des Menſchen zum Menſchen findet kein Recht ſtatt. Will man aber unter dem geſellſchaftlichen Zuſtande, wie gewöhnlich, den Zuſtand einer Verbindung zwiſchen Menſchen verſtehen: ſo findet ja dieſe auch im natürlichen Zuſtande ſtatt, z. B. in der häuslichen Geſellſchaft. Eigentlich iſt dem Naturzuſtande der bürgerliche Zuſtand entgegen geſetzt, und der

Eintheilungsgrund ist die Sicherung des Mein und Dein durch öffentliche Gesetze. Entweder leben die Menschen in einem Zustande, in welchem zwar durchs Rechtsgesetz der Vernunft das Mein und Dein (provisorisch) bestimmt, aber nicht gesichert ist, dies ist der natürliche Zustand des Menschen, und giebt das natürliche Recht, welches aber besser, weil hier jeder Mensch nur für sich bestimmt, was recht ist, das Privatrecht genannt wird; oder sie leben in einem Zustande, in welchem das Mein und Dein durch öffentliche (von Allen für Alle gegebene) Gesetze nicht nur bestimmt, sondern auch gesichert ist. Dies ist der bürgerliche Zustand, und giebt das öffentliche Recht (K. LII.).

7. Das Privatrecht handelt also vom äussern Mein und Dein, und bestimmt

a. worin es besteht;

b. wie es möglich ist;

c. wie es erworben wird;

d. wie vielerlei Arten es gebe; es handelt

e. diese Arten ab; und untersucht noch zwei besondere Arten von Erwerbung, nehmlich

f. die ideale Erwerbung; und

g. die subjectiv-bedingte Erwerbung.

Wir handeln hier nur a und b ab, weil die übrigen Stücke in dem Art. Erwerbung und andern Artikeln zu finden sind.

a.

Worin besteht das äussere Mein und Dein?

8. Das Rechtlich-Meine (überhaupt, es sei etwas Inneres oder Aeusseres) (*meum iuris*,

Digitized by Google

le mien de droit) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch mich lädiren (mir Unrecht thun) würde, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt (das, was es dem Subject möglich machen soll, etwas zu gebrauchen) ist der Besitz (K. 55.). Etwas Aeusseres aber würde nur dann das Meine seyn, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, dass ich durch den Gebrauch lädirt werden könne, den ein Anderer von dieser Sache macht, wenn ich auch nicht in ihrem Besitz bin. Hier scheint nun ein Widerspruch im Begriff des äussern Mein und Dein zu seyn; denn zum Begriff des äussern Mein gehört, dass ein Anderer mich durch den Gebrauch der Sache, die das Meine ist, muss lädiren können. Soll er sie aber gebrauchen, so muss er sie besitzen, folglich besitze ich sie dann nicht, folglich muss etwas das Meine seyn, wenn ich es auch nicht besitze, und doch geschieht mir eben dadurch Unrecht, oder ich werde eben dadurch lädirt, dass ich durch den Gebrauch, den ein Andrer von der Sache macht, gehindert werde, sie zu gebrauchen, als ob ich sie gebrauchen könnte, wenn der Andere, und nicht ich, sie besitzt? Dieser Widerspruch kann nur dadurch aufgelöset werden, dass der Besitz zweierlei Bedeutung hat, dass es nehmlich einen sinnlichen oder physischen Besitz und einen intelligibeln oder blos rechtlichen Besitz giebt. Wer mich durch den Gebrauch des äussern Meinen, der wider meinen Willen geschieht, lädirt, der ist im physischen oder sinnlichen Besitz der Sache; aber es wird dadurch möglich, dass mir durch den unerlaubten Gebrauch der Sache Unrecht geschicht, dass ich immer noch im rechtlichen Besitz der Sache bin, d. h. sie immer noch besitze, ob ich sie wohl nicht inne habe. Ich bin im Vernunftbesitz der Sache,

Digitized by Google

der andere im empiriſchen Beſitz derſelben; mir iſt es möglich, die Sache zu gebrauchen, wenn es aufs Recht ankömmt, dem Andern iſt es möglich, die Sache zu gebrauchen, weil er die phyſiſche Macht dazu hat. Der Vernunft nach gehört das äuſsere Meine (d. i. das nicht ich ſelbſt iſt) dadurch zu meiner Perſon, daſs es ein Rechtlich-Meines iſt (es iſt nun nicht mehr auſser mir der Vernunft nach, nehmlich durch die Rechtsverbindung, in der ich mit dieſer Sache ſtehe); obwohl in der ſinnlichen Erfahrung, dem Raume und der Zeit nach, dieſes äuſsere Meine (das nicht durch Raum und Zeit mit mir verbunden iſt) nicht zu meiner Perſon gehört, ſondern zufällig mit einer ganz andern Perſon phyſiſch verknüpft iſt, die mich aber eben durch dieſe phyſiſche Verbindung (in Raum und Zeit), in die ſie ſich geſetzt hat, lädirt oder meinen Vernunftbeſitz angreift (K. 55.).

9. Wer behaupten will, daſs eine Sache das Seine ſei, muſs im Beſitz derſelben ſeyn. Wäre er nicht im Beſitz derſelben, ſo könnte er nicht dadurch lädirt oder ſein Recht verletzt werden, daſs ein Anderer die Sache ohne deſſen, der ſie die Seine nennt, Einwilligung gebraucht. Denn wie könnte der Andere ihm Unrecht thun, wenn die Sache weder phyſiſch noch auf eine andere Art mit ihm verbunden wäre, d. h. er nicht noch in einem andern, als dem bloſs phyſiſchen Beſitz der Sache ſeyn könnte (K. 58.)?

10. Dies wird noch deutlicher, wenn man es auf die verſchiedenen Gegenſtände anwendet, die von der menſchlichen Willkühr abhängen können. Dieſe ſind nach den drei Kategorien des Verhältniſſes (der Relation):

a. Subſtanzen, d. i. (cörperliche) Sachen auſser mir, die der Subſtanz nach von mir ver-

ſchieden ſind. Ich kann einen Gegenſtand im Raume, d. i. eine cörperliche Sache nicht mein nennen, auſser wenn ich behaupten darf, daſs ich im Beſitze derſelben bin, ob ich gleich die Sache im Raume nicht inne habe (nicht im phyſiſchen Beſitze derſelben bin). Dies muſs alſo ein anderer nicht phyſiſcher, d. i. intelligibeler Beſitz ſeyn. So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe, d. i. ihn phyſiſch beſitze; ſondern ich werde ihn nur dann mein nennen können, wenn ich ſagen kann: ich beſitze ihn (nehmlich auf eine intelligibele Art), wenn ich ihn auch nicht einmal in meiner (phyſiſchen) Gewalt habe. Ich kann ihn nur dann mein nennen, wenn ich ihn beſitze, ob ich ihn gleich aus meiner Hand gelegt habe, wohin es auch ſei. Eben ſo verhält es ſich auch mit einem Boden, worauf ich mich befinde. Geſetzt nun, es wollte mir Jemand den Apfel, den ich bloſs phyſiſch oder empiriſch beſitze, aus der Hand winden, ſo würde er zwar in Anſehung des innern Meinen mein Recht verletzen, er würde meine mir angebohrne Freiheit angreifen, aber er würde mich nicht in Anſehung des äuſsern Meinen lädiren. Soll er dadurch auch mein Recht in Anſehung des äuſsern Meinen verletzen, ſo muſs ich behaupten können, ich ſei im Beſitz des Apfels, wenn ich ihn auch nicht inne habe, auch nicht im phyſiſchen Beſitz deſſelben bin. Ohne dies kann ich alſo den Apfel nicht mein nennen (K. 59.).

b. Urſachen, d. i. Leiſtungen. Hiervon findet man die Expoſition im Art. Leiſtung.

c. Perſonen durch die Kategorie der Gemeinſchaft, d. i. der Zuſtand andrer Menſchen kann in einem ſolchen Verhältniſs zu mir ſtehen, daſs wir in Anſehung unſrer Willkühr wechſelſeitig von einander abhängen. Ich kann eine

Perſon, z. B. ein Weib, ein Kind, einen Dienſtboten, nicht darum mein nennen, weil ſie eben jetzt zu meinem Hausweſen gehören, und ich alſo im phyſiſchen Beſitz derſelben bin; ſondern weil ich ſie auch dann, wenn ich nicht im phyſiſchen Beſitz derſelben ſeyn ſollte, ſo lange ſie irgendwo und irgendwann hier auf Erden exiſtiren, nach meinem bloſsen Willen, mithin bloſs rechtlich beſitze; wenn ich alſo auch dann noch ſagen kann, ſie ſind mein, wenn ſie ſich etwa meinem Hausweſen entzogen, z. B. mich böslich verlaſſen hätten (K. 60. f.).

11. Und nun wird man die Richtigkeit der Erklärungen des Mein, mit welchen dieſer Artikel anfängt, einſehen und ſie verſtehen. In irgend einem Beſitz des äuſsern Gegenſtandes muſs ich ſeyn, wenn der Gegenſtand mein heiſsen ſoll. Sonſt könnte der, welcher die Sache wider meinen Willen gebraucht, mir nicht Unrecht thun. Alſo muſs ein bloſs rechtlicher, ein Vernunftbeſitz möglich ſeyn, wenn es ein äuſseres Mein und Dein geben ſoll. Der empiriſche Beſitz oder die Inhabung des Gegenſtandes iſt bloſs der Beſitz deſſelben in der Erſcheinung und gehört zur Natur; der rechtliche Beſitz, nach dem ich ſage, die Sache iſt mein, iſt der intelligibele Beſitz, der Beſitz an ſich ſelbſt, welcher gültig iſt, wenn auch von aller Natur abſtrahirt wird, denn er gehört nicht der Natur, ſondern einem Dinge an ſich, der Vernunft, an (K. 61. f.).

Und nun klärt ſich jene Behauptung in 5. vollkommen auf, wie nehmlich ein Recht und ein Beſitz einerlei ſeyn kann. Ein Recht iſt nichts anders als der Vernunftbeſitz eines Gegenſtandes. Ein Recht auf einen Gegenſtand beſitzen und ihn bloſs rechtlich beſitzen, iſt einerlei, die erſte Redensart iſt aber gewöhnlicher, obwohl

darum nicht beſſer. Denn ein Recht auf einen Gegenſtand beſitzen, heiſst wörtlich ſo viel, als einen Vernunftbeſitz eines Gegenſtandes beſitzen.

b.

Wie iſt das äuſsere Mein und Dein möglich?

12. Dieſe Frage löſt ſich nun in die zweite auf:

> Wie iſt ein bloſs rechtlicher Beſitz oder Vernunftbeſitz möglich?

und dieſe in die dritte:

> Wie iſt ein ſynthetiſcher Rechtsſatz *a priori* möglich? S. Aufgabe.

Alle Rechtsſätze ſind nehmlich *a priori*, denn ſie ſind Vernunftgeſetze (*dictamina rationis*). Der Rechtsſatz in Anſehung des empiriſchen Beſitzes iſt analytiſch; denn er heiſst:

> Wenn ich mit einer Sache auſser mir phyſiſch verbunden bin (im phyſiſchen Beſitz derſelben bin), ſo thut mir der Unrecht (lädirt mich, taſtet meine angebohrne Freiheit an), der ſie wider meinen Willen gebraucht.

Dieſer Satz iſt analytiſch, und wird bloſs nach dem Satz des Widerſpruchs erkannt; denn in dem Subject: dem phyſiſchen Beſitz und dem Gebrauch wider des phyſiſchen Beſitzers Willen liegt das Prädicat: das Antaſten ſeiner perſönlichen Freiheit implicite; weil der, welcher

mich aus dem physischen Besitz verdrängt, meine persönliche Freiheit antastet. Beides ist einerlei. Allein dieser Satz betrifft blos das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst. Der Rechtssatz in Ansehung des Vernunftbesitzes, hingegen ist synthetisch, denn er heisst:

> Wenn ich mit einer Sache ausser mir auch nicht physisch verbunden bin, so kann mir der doch Unrecht thun, der sie wider meinen Willen gebraucht.

Dieser Satz ist synthetisch, d. i. er verknüpft ein Prädicat: einem Unrecht thun, mit dem Subject: nicht physisch besitzen, der in der blossen Negation des physischen Besitzes einer Sache ausser mir nicht liegen kann. Er hebt alle physische Verknüpfung der äussern Sache mit der Person, welche lädirt werden kann, im Subject, auf; und behauptet doch im Prädicat die Möglichkeit der Läsion dieser Person durch den Gebrauch der Sache wider den Willen dieser Person? Dies ist nun nicht anders möglich, als so, dass ausser der physischen Verknüpfung, in der Erfahrung, dem empirischen Besitz, noch eine andere, nehmlich die rechtliche Verknüpfung, der Vernunftbesitz der Sache, möglich sei. Folglich liegt in der Behauptung des Unrechtthuns, der Läsion eines Rechts, die Behauptung eines Vernunftbesitzes, wodurch ein neues Recht entsteht, nehmlich das Recht zu einer Sache. Die Möglichkeit eines solchen nicht empirischen oder Vernunftbesitzes, d. i. rechtlichen Besitzes einer Sache, d. h. die Möglichkeit obigen synthetischen Satzes, gründet sich auf zweierlei:

a. auf das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft;

Digitized by Google

b. auf die Expoſition des Rechtlich-Meinen.

a. Es iſt ein rechtliches Poſtulat der praktiſchen Vernunft:

daſs es Rechtspflicht ſei: gegen Andere ſo zu handeln, daſs das äuſsere Brauchbare, auch das Seine von irgend Jemand werden könne.

Dieſer Satz heiſst nicht etwa darum Poſtulat, weil er eine Forderung wäre, die man unbewieſen zugeben ſolle. Sondern es iſt ein Satz, der dieſen Namen nur darum führt, weil er nicht, wie ein Lehrſatz, aus vorhergehenden Sätzen bewieſen werden kann; ſondern darum unwiderleglich gewiſs iſt, weil ihn moraliſche Geſetze vorausſetzen. Ein ſolcher Satz iſt nun auch das angeführte Poſtulat; denn ohne ihn würde die äuſsere Freiheit nach allgemeinen Geſetzen ſich ſelbſt vernichten, und gar kein Handeln nach Rechtsgeſetzen, gar keine äuſsere Freiheit möglich ſeyn. Gäbe es nehmlich irgend eine Regel des Handelns, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, eine brauchbare Sache herrenlos würde, d. i. das Seine von Niemanden ſeyn könnte: ſo müſste der Grund nothwendig in der Form der Geſetzmäſsigkeit, nicht in dem Gegenſtande liegen, weil die Geſetze der praktiſchen Vernunft, in Anſehung deſſen, was ſie zu Geſetzen macht, von allem Inhalt oder Gegenſtande des Handelns abſtrahiren, oder formal ſind. Der Grund ihrer Geſetzmäſsigkeit liegt in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und nicht in dem, worüber ſie etwas gebieten. Folglich müſste in der Form der Geſetzmäſsigkeit, d. i. in dem, was Maximen des Gebrauchs brauchbarer Dinge zu Geſetzen macht, ein Grund liegen, dieſe Maximen zu ſolchen Geſetzen zu machen, nach welchen brauchbare Dinge herrenlos ſeyn

ſollten. Dieſes iſt aber gegen den Satz des Widerſpruchs; denn die Freiheit im Gebrauch äuſſerer Gegenſtände, oder die äuſsere Freiheit, beſtehet in einem ſolchen Gebrauch der äuſsern Gegenſtände, der mit Jedermanns Gebrauch derſelben (der nehmlichen oder anderer) nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmt; enthielte nun ein ſolches allgemeines Geſetz das abſolute Verbot des Gebrauchs eines Gegenſtandes: ſo wäre ja die äuſsere Freiheit ein ſolcher Gebrauch der äuſsern Gegenſtände, der zwar mit dem Gebrauch derſelben von Jedermann beſtehen könnte, aber nach allgemeinen Verboten, d. h. ein Gebrauch, der im Nichtgebrauch beſtände, welches ſich widerſpricht. Eine Freiheit des Gebrauchs äuſserer Gegenſtände, nach welcher der Gebrauch derſelben unmöglich wäre, iſt ein Begriff, der ſich ſelbſt widerſpricht, denn dies wäre vielmehr der Mangel der Freiheit ſie zu gebrauchen. Die Regel würde heiſsen: ſoll Freiheit im Gebrauch dieſes Gegenſtandes ſtatt finden, ſo darf er gar nicht gebraucht werden, d. h. es iſt gar keine Freiheit, in Anſehung des Gebrauchs der Sache möglich. Eine Freiheit, die das Handeln, den Gebrauch der Dinge, unmöglich machte, iſt ein Unding. Da es nun hiernach eine Vorausſetzung *a priori* (Poſtulat) der praktiſchen Vernunft, ohne welche ſie nicht geſetzgebend ſeyn könnte, iſt, daſs jeder brauchbare Gegenſtand ein Mein und Dein müſſe ſeyn können,

b. aber ein Mein und Dein, nach der vorhergehenden Erörterung (Expoſition) des Begriffs deſſelben, den Begriff des Vernunftbeſitzes einſchlieſst: ſo folgt hieraus die Richtigkeit des ſynthetiſchen Rechtsſatzes. Das Poſtulat fordert nehmlich, daſs alles ein Sein werden könne, nun gehört aber zu dem Sein, daſs ich in einem andern, als dem bloſs empiriſchen Beſitz ſei, folglich kann der mir Unrecht thun, der eine Sache wider meinen Willen gebraucht, in deren

Digitized by Google

phyſiſchem Beſitz ich nicht bin, nehmlich, wenn ich im Vernunftbeſitz derſelben bin, wenn ich einen Rechtsbeſitz derſelben habe. Die Möglichkeit eines ſolchen nicht phyſiſchen Beſitzes iſt alſo eine unmittelbare Folge jenes rechtlichen Poſtulats, weil ohne einen ſolchen nicht phyſiſchen Beſitz kein Mein und Dein möglich ſeyn würde, gegen jenes Poſtulat. Für ſich ſelbſt kann die Möglichkeit dieſes Vernunftbeſitzes nicht bewieſen oder eingeſehen werden, ſondern man kann nur ſagen, er muſs möglich ſeyn, weil es ſonſt kein Mein und Dein geben könnte, welches Unrecht wäre. Den Grund aber, warum uns hier alle weitere Erkenntniſs unmöglich iſt, können wir einſehen. Der Begriff des Vernunftbeſitzes iſt ein Vernunftbegriff, für einen ſolchen Begriff kann keine Anſchauung gegeben werden, die ihm correſpondirte. In einem theoretiſchen Grundſatz *a priori* müſste nehmlich dem gegebenen Begriff eine Anſchauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriff vom Beſitz des Gegenſtandes hinzugethan werden, ſ. Analogie der Erfahrung, 2. S. 162. Allein in einem ſolchen praktiſchen Satze, wie der ſynthetiſche Rschtsſatz iſt, wird gerade umgekehrt verfahren. Es müſſen nehmlich alle Bedingungen der Anſchauung, welche den empiriſchen Beſitz begründen, weggeſchafft (davon abſtrahirt) werden. Man muſs gar nicht daran denken, ob der Gegenſtand mit mir durch Raum oder Zeit verbunden ſei (ſ. Leiſtung), um den Vernunftbeſitz ſich zu realiſiren und ſagen zu können: ein jeder äuſsere Gegenſtand der Willkühr (brauchbare Gegenſtand) kann zu dem Rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur ſo fern ich ihn) in meiner (nehmlich rechtlichen) Gewalt habe, ohne im Beſitze deſſelben zu ſeyn (K. 66.). Zweitens iſt es aber auch der Begriff der Freiheit, auf dem die theoretiſchen Principien des äuſsern Mein und Dein beruhen; daher können ſie ſo wenig als die Freiheit ſelbſt einer eigentli-

chen Deduction ihrer Möglichkeit fähig ſeyn, und müſſen ſich nothwendig im Intelligibeln verlieren. Sie werden alſo auch, wie die Freiheit, aus dem praktiſchen Geſetze der Vernunft (dem kategoriſchen Imperativ des Rechts: die Gegenſtände des Gebrauchs vernünftig-ſinnlicher Weſen ſollen nach Geſetzen äuſserer Freiheit, alſo als ein Mein und Dein gebraucht werden), als ein Factum der Vernunft geſchloſſen, aber nicht weiter ihrer Möglichkeit nach erkannt werden (K. 67. f.).

13. Wenn der Vernunftbegriff eines rechtlichen Beſitzes auf Gegenſtände der Erfahrung ſoll angewandt werden, ſo wird zuvörderſt der Verſtandesbegriff des Habens darunter ſubſumirt. Dieſer Verſtandesbegriff iſt eine Prädicabilie oder ein abgeleiteter Begriff des reinen Verſtandes, und gehört zu den Verſtandesbegriffen der Relation. Er ſtellt nehmlich ein ſolches Verhältniſs eines Dinges zu einem andern auſser ihm vor, daſs obwohl beide zwei verſchiedene Subſtanzen ſind, das eine doch wie das Accidenz des andern betrachtet wird. Unter die verſchiedenen Arten des Habens gehört nun die des Beſitzens, oder vielmehr wird hier das Haben auf einen Rechtsbegriff angewandt. Sind nehmlich die beiden Dinge, zwiſchen welchen das Verhältniſs des Habens ſtatt findet, ſo beſchaffen, daſs das eine der Rechte empfänglich iſt, alſo eine Perſon, ſo kann das andere Ding, das auſser derſelben iſt, dennoch ſo als ein Accidenz derſelben angeſehen werden, daſs wenn eine andere Perſon ſich in daſſelbe Verhältniſs, wider Willen der erſten, ſetzen will, der erſten Perſon dadurch Unrecht geſchieht, und zwar entweder bloſs an ihr ſelbſt, d. i. ihrer Freiheit, oder auch an ihrem Verhältniſs des Habens. Im erſten Fall iſt der Beſitz ein empiriſcher, im letztern Fall, ein rechtlicher oder der Vernunftbeſitz. So wird der Rechtsbegriff mit dem reinen Verſtandesbegriff des Ha-

Digitized by Google

bens verknüpft; indem das Haben unter den Begriff des Rechts ſubſumirt, oder die Bedingungen angegeben werden, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern, in Anſehung des Habens, nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit zuſammen beſtehen kann (K. XXXIII.). Die Art alſo, etwas auſser mir als das Meine zu haben, iſt die bloſs rechtliche Verbindung meines Willens mit einem Gegenſtande, dieſer Gegenſtand mag nun eine Sache, z. B. ein Acker, oder eine Verſprechung, deren Erfüllung ein Anderer zu leiſten hat, oder eine Perſon z. B. meine Ehefrau ſeyn. Die Antinomie der rechtlich praktiſchen Vernunft in Anſehung des Mein und Dein findet man erläutert und aufgelöſet im Art. Antinomie, 5, b. (K. 63. ff.). S. übrigens: Zuſtand, bürgerlicher, Naturzuſtand und Erwerbung.

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. §. C. S. XXXIII. Einl B. S. XLIV. — S. XLV. ff. — Einl. III. *** S. LII. — §. 1. S. 55. — §. 3. S. 58 — §. 4—7. S. 59. ff.

Meine,

ſ. Mein.

Meinen,

opinari, être dans l'opinion. Die unterſte Stufe des Fürwahrhaltens, oder der ſubjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung. Es iſt ein mit Bewuſtſeyn ſubjectiv und objectiv unzureichendes Fürwahrhalten, ſ. Fürwahrhalten. In dieſem Art. findet man, was Ueberzeugung heiſst, und man wird daraus ſehen, daſs bei dem Meinen

keine Ueberzeugung ſtatt finden kann. Ein ſolches Meinen beruhet oft auf einem bloſsen Wünſchen, daſs etwas ſo ſeyn möge, oder auf gewiſſen Vorſtellungen, die aber zu Beweisgründen noch bei weitem nicht zureichen (C. 850.). Das Meinen iſt alſo ein Modus des Fürwahrhaltens, oder eine Art deſſelben, auſser der es noch mehrere giebt. Z. B. das Glauben (L. 99.), ſ. Fürwahrhalten.

2. Das Meinen iſt ein problematiſches Urtheilen. Denn was ich bloſs meine, das halte ich im Urtheilen mit Bewuſstſeyn nur für problematiſch, d. i. ich verknüpfe das Prädicat mit dem Subject nur durch den Verſtandesbegriff der Möglichkeit, mein Urtheil ſagt bloſs aus, es kann ſeyn (L. 99.).

3. So wäre z. B. unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit bloſs problematiſch, und alſo ein bloſses Meinen, wofern wir nur ſo handeln, als ob wir unſterblich wären. Iſt aber dieſes Handeln durch das Moralgeſetz nothwendig, ſollen wir ſo handeln, ſo iſt unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit ein Glauben. Denn im erſtern Fall iſt das Handeln nicht ſubjectiv zureichend zum Fürwahrhalten, aber wohl im letztern Fall (L. 99.).

4. Das Meinen oder Fürwahrhalten aus einem ſubjectiv und objectiv unzureichenden Erkenntniſsgrunde kann als ein vorläufiges Urtheilen (*iudicia praevia, ſub conditione ſuſpenſiva, ad interim*) angeſehen werden, deſſen man nicht leicht entbehren kann. Man muſs erſt meinen, ehe man annimmt und behauptet, ſich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloſse Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir gröſstentheils bei allem unſern Erkennen an, und wir finden hinterher Gründe, die unſre

Digitized by Google

Meinung in Erkenntniſs verwandeln, oder ſie gänzlich umſtoſsen. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, es iſt uns ſo, als ob ſich die Sache wohl ſo und ſo verhalten könnte; eine Sache ſcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten, wir ahnden ihre Wahrheit ſchon, noch ehe wir ſie mit beſtimmter Gewiſsheit erkennen. Wie oft iſt dieſes z. B. nicht der Fall, wenn die Naturforſcher gewiſſe Phänomene in der Natur erklären wollen. Die Logik ſollte auch über dieſes Meinen Regeln geben, aber hier iſt in der Logik noch eine Lücke, die erſt noch ausgefüllt werden muſs. Man kann von der Logik mit Recht fordern, daſs ſie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäſsig ſuchen ſolle; d. i. nicht bloſs die Regeln für beſtimmende, ſondern auch für vorläufige Urtheile, durch die man auf Gedanken gebracht wird, gehören in die Logik. Dies iſt ja eine Lehre, die ſelbſt dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig ſeyn kann, und von ihm auch oft angewandt wird (T. 165. L. 100.)

5. Wo findet nun aber das bloſse Meinen (wenn es nehmlich nicht bloſs zum Erfinden führen ſoll) eigentlich ſtatt? In keinen Wiſſenſchaften, welche Erkenntniſſe *a priori* enthalten, ſondern lediglich in empiriſchen Erkenntniſſen. Alſo in der Phyſik, der Pſychologie u. dgl. Denn es iſt an ſich ungereimt, *a priori* zu meinen, denn hier iſt alles nothwendig, alſo erfordert das Princip der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject zum Urtheil Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin apodiktiſche Gewiſsheit. Auch könnte in der That nichts lächerlicher ſeyn, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen; hier muſs man wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten, und eben ſo in der Metaphyſik. Auch hier und in der Moral gilt es: entweder zu wiſſen oder nicht zu wiſſen. Auf die bloſ-

Digitized by Google

ſe Meinung, daſs etwas erlaubt ſei, darf man eine Handlung nicht wagen, ſondern man muſs dieſes wiſſen. Zu meinen, daſs der Wille des Menſchen frei ſei, kann zu nichts führen. Die Freiheit des Willens iſt eine bloſse Vernunftidee; aber Gegenſtände der bloſsen Vernunftideen können für das theoretiſche Erkenntniſs in keiner möglichen Erfahrung dargeſtellt werden, ſind alſo keine erkennbaren Dinge; mithin kann man in Anſehung ihrer nicht meinen (U. 454.). S. Diſciplin, 20. Im transſcendentalen Gebrauch der Vernunft iſt alſo Meinen zu wenig, ſ. Fürwahrhalten, 3.

6. Was nun das Meinen über Erfahrungsgegenſtände betrifft, ſo darf ich mich niemals unterwinden zu meinen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen. Denn die Wahrheit darf doch nicht ganz willkührliche Erdichtung ſeyn, folglich muſs das an ſich problematiſche Urtheil durch irgend etwas Gewiſſes eine Verknüpfung mit der Wahrheit bekommen. Auch muſs das Geſetz, nach welchem dieſe Verknüpfung gemacht wird, gewiſs ſeyn. Wenn ich nehmlich in Anſehung dieſes Geſetzes auch nur meine, ſo iſt alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit (C. 850. M. I. 987. L. 100. f.). S. auch Beweis, 3. c.

Kant. Logik. Einl. IX. S. 99. f.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Methodenl. II. H. III. Abth. S. 850.

Deſſ. Crit. der Urth. §. 91. S. 454.

Deſſ. Met. Anf. der Tugend. §. 50. S. 165.

Meinung,

opinio, *opinion*, ſ. Meinen. Ein Fürwahrhalten ohne hinreichenden ſubjectiven und

Digitized by Google

objectiven Grund (U. 463.). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann die Meinung durch allmählige Ergänzung in dieſer Art von Gründen endlich ein Wiſſen werden. Sind aber die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig, ſo kann auch die Meinung durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Das Bedürfniſs der Vernunft, das Daſeyn eines höchſten Weſens vorauszuſetzen, um das Daſeyn der Welt zu erklären, iſt ein Bedürfniſs der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche, und alſo eine reine Vernunfthypotheſe, d. i. eine Meinung. Allein wenn die Einſicht hinzukäme, daſs man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf: ſo würde das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichende Gründe haben, und ſich alſo in einen Glauben verwandeln; aber doch nie ein Wiſſen werden. S. übrigens Vernunftglaube (S. III. 292. f.). Wir haben hier die Bedeutung des Worts Meinung ſubjective genommen, objective verſtehet man unter Meinung auch das, was man meint, z. B. ſage mir deine Meinung.

Meinungsſache,

Sache der Meinung, *opinabile*, *objet d'opinion.* Unter dieſem Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454.) begriffen, die Objecte einer wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntniſs (Gegenſtände der Sinnenwelt) ſind, welche Erfahrungserkenntniſs aber, nach dem bloſsen Grade des Vermögens dazu, den wir beſitzen, für uns unmöglich iſt (U. 455.).

Digitized by Google

Dergleichen iſt z. B. der Aether der neuern Phyſiker. Dieſer Aether ſoll eine elaſtiſche, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigſt vermiſchte) Flüſſigkeit ſeyn, die alſo im ganzen Weltraum überall verbreitet iſt. Alles, was ſich von dieſem Gegenſtande ſagen läſst, iſt hypothetiſch, und bloſs zu Erklärung gewiſſer Erſcheinungen angenommen; unmittelbare und klare Erfahrungen über das Daſeyn des Aethers fehlen gänzlich, er iſt noch nie ſelbſt beobachtet worden. Allein er iſt doch immer noch von der Art, daſs wenn die Sinne im äuſſerſten Grad geſchärft wären, er (wenn er exiſtirt) wahrgenommen werden könnte. Descartes nahm an, durch das Abreiben der urſprünglichen materiellen Theilchen an einander ſeien drei Elemente entſtanden; aus den feinſten abgeriebenen Stäubchen beſtehe das erſte, aus den kugelförmigen Theilchen das zweite, und aus den gröbern Stäubchen das dritte Element. Dieſes dritte Element ſei der Stoff der Erde und der Planeten, das zweite die Materie des Lichts, und das erſte die Materie der Sonnen, auch fülle es die Zwiſchenräume zwiſchen den beiden erſten Elementen aus. So hat er ſich unter dem Namen des erſten Elements faſt eben das vorgeſtellt, was neuere Naturlehrer Aether nennen, eine feine in dem Weltraum und durch die Zwiſchenräume der Cörper verbreitete Materie, die er zwar von der Materie des Lichts unterſchied, aber doch mit zur Erklärung des Lichts und überhaupt aller Erſcheinungen der Cörperwelt gebrauchte. Malebranche (*Recherche de la verité L. VI. ch.* 9.) und Jacob Bernoulli nennen eine ſolche Materie Aether und ſchreiben ihrem Druck die Feſtigkeit und den Zuſammenhang der Cörper zu. Huygens legt der Lichtmaterie ſelbſt den Namen Aether bei, ſchreibt ihr Elaſticität zu, und erklärt die Fortpflanzung des Lichts in derſelben durch wellenförmige Bewegungen oder Wirbel,

Digitized by Google

welche jedes von dem leuchtenden Cörper bewegte Theilchen um ſich her bewegen. Er leitet die Phänomene des Doppelſteins oder isländiſchen Cryſtalls von einer doppelten Art dieſer Wirbel her, von kugelrunden und länglichen. So erdachten ſich dieſe Naturlehrer Materien und Bewegungen derſelben nach ihrem Gefallen und nach dem Bedürfniſſe ihrer Hypotheſen, aber dieſe Materien waren doch Meinungsſachen, ob ſie gleich durch keine Experimente dargeſtellt werden konnten. Newton, dem dieſes Meinen miſsfiel, ward durch Experimentalunterſuchungen des Lichts auf das Emanationsſyſtem geleitet, und erklärt ſich in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften gegen die Hypotheſe vom Aether, ſo wie gegen alle Hypotheſen überhaupt. Hauptſächlich aber beſtreitet er Descartes und Huygens Meinungen. Inzwiſchen iſt ſeine Meinung wohl nicht dahin gegangen, das Daſeyn einer feinen Materie in dem Weltraume und in den Zwiſchenräumen der Cörper zu läugnen. Er behauptet (*Philoſ. naturalis princip. math. L. III. Prop.* 10.): daſs Jupiter in einem ſo dünnen Mittel eine Million Jahre laufen könnte, ehe er durch den Widerſtand deſſelben nur ein Milliontheilchen der ihm mitgetheilten Bewegung verlieren würde. Dies heiſst wohl nicht, eine abſolute Leere, es heiſst, eine äuſserſt feine Materie in den Himmelsraum ſetzen. Auch das Daſeyn des Aethers in den Zwiſchenräumen der Cörper hat er für wahrſcheinlich gehalten. Er wirft über dieſe in den Cörpern verborgene feine Materie in ſeiner Optik folgende merkwürdige Fragen auf (*Optice. Auctore Iſaaco Newton. Latine reddidit Samuel Clarke. Lauſanae et Genevae.* 1740. 4.): ob nicht die Erwärmung der Cörper durch eine alle Cörper durchdringende und durch alle Himmel ausgebreitete, und ſehr elaſtiſche Materie geſchehe (*qu.* 18.)? ob nicht die Brechung des Lichts von der an verſchiedenen Orten verſchiedenen Dichtigkeit die-

Digitized by Google

ſes ätheriſchen Mittels herrühre, und ob nicht die Dichtigkeit dieſes Mittels gröſser ſei in freien und offenen Räumen, in welchen keine Luft und andere grobe Cörper ſind, als in den Poren des Waſſers u. ſ. w. (*qu.* 19.)? ob nicht dieſes ätheriſche Mittel, ſo wie es aus dem Waſſer und andern groben und dichten Cörpern in leere Räume übergehe, allmählig dichter werde, und die Lichtſtrahlen ſo breche, daſs ſie krumme Linien bilden (*qu.* 20.)? ob nicht die Schwere und viele andere Phänomene der Cörperwelt, durch eine elaſtiſche Materie erklärt werden könnten, deren Schwingungen 700000 mal ſchneller, als die Schwingungen der Luft beim Schalle wären, und die daher eine 490000 Millionenmal ſtärkere Elaſticität, als die Luft beſitze (*qu.* 21.) u. ſ. w. Dieſe Fragen beweiſen deutlich, daſs Newton das Daſeyn einer ſolchen Materie keineswegs für unwahrſcheinlich gehalten habe. Euler hat in ſeiner mit ſo vielem Beifall aufgenommenen Theorie des Lichts und der Farben (ſ. Euler, 2. ff.) Huygens oben angeführte Meinung zum Grunde gelegt, und ein Gebäude von Rechnungen darauf errichtet, welches ihn als Mathematiker in ſeiner ganzen Gröſse zeigt. Einige Aſtronomen haben in den Bewegungen der Planeten Veränderungen finden wollen, welche einigen Widerſtand des Mittels, in welchem ſie laufen, anzuzeigen ſcheinen. Dennoch urtheilt de la Lande, bisher beweiſe noch nichts einen Widerſtand der ätheriſchen Materie. Dieſe Materie iſt alſo eine Meinungsſache, weil ſie durch die Sinne, wenn ſie fein genug dazu wären, würde wahrgenommen werden, aber doch, eben weil die Sinne nicht fein genug ſind, nie wahrgenommen werden kann (Gehlers Phyſ. Wörterbuch, Art. Aether).

2. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, iſt eine Sache der Meinung; denn, wenn wir dieſen näher

Digitized by Google

kommen könnten, welches an ſich möglich iſt, würden wir ihr Daſeyn oder Nichtſeyn durch Erfahrung ausmachen.

Die Vermuthung iſt höchſt wahrſcheinlich, daſs die Planeten zum Aufenthalt denkender und empfindender Weſen beſtimmt ſind. Huygens und Fontenelle haben dieſe Vermuthung ſchön ausgeführt. Und Bode (Anleitung zur Kenntniſs des geſtirnten Himmels, 4. Aufl. Berlin 1778. 8. S. 662.) ſagt: die Bewohnbarkeit läſst ſich durch alle Räume der Schöpfung gedenken. Wenn nicht beſondere und uns noch unbegreifliche Abſichten des Unendlichen hierbei Ausnahmen machen, ſo ſtelle ich mir keine Sonne, keinen Planeten oder Mond öde und leer vor, ſondern beſetze ſie alle mit vernünftigen Geſchöpfen. Wie kann es anders ſeyn? Die Welt iſt ein Abdruck aller göttlichen Vollkommenheiten, das vollkommenſte Werk eines ewig wirkſamen Schöpfers, der ſelbſt die Urquelle alles Lebens iſt. Sollte wohl ein Punct derſelben ſeyn, wo ſich dieſes nicht durch Leben und Wirkſamkeit in den Geſchöpfen bewieſe? Wie reichlich iſt nicht unſere Erdkugel mit Menſchen und Thieren beſetzt, vornehmlich treffen wir dieſe letztern überall im Meer und auf dem Erdboden in groſser Anzahl an. Und (S. 643.) wenn die Planeten keine Bewohner hätten, was ſollte wohl ihr Endzweck und ihre Beſtimmung ſeyn, und was könnte man ſich ſonſt etwa bei allen dieſen groſsen Anſtalten für Abſichten des Schöpfers denken? Gewiſs ſind die Planeten nicht dazu da, die Nächte heller zu machen, denn das Licht der Planeten iſt für unſere Erde unbedeutend. Ihr Abſtand von uns iſt zu groſs u. ſ. w. Wir werden aber auch eben darum den Bewohnern der Planeten niemals ſo nahe kommen, daſs wir ſie könnten durch Erfahrung kennen lernen, und ſo bleibt es mit dieſen Planetenbewohnern beim Meinen.

3. Cörperloſe Geiſter im materiellen Univers

hingegen ſind keine Meinungsſachen. Haller ſagt:

Wer weiſs:
Die Sterne ſind vielleicht ein Sitz verklärter Geiſter,
Wie hier das Laſter herrſcht, iſt dort die Tugend Meiſter.

Allein dem Poeten iſt dies erlaubt, denn er darf dichten, und dies heiſst dichten und nicht meinen; ein ſolcher Geiſt iſt nehmlich bloſs eine Idee, welche durch Abſtraction von allem Materiellen an einem denkenden Weſen übrig bleibt. Wir können aber nicht ausmachen, ob auch noch das Denken möglich ſei, wenn alles Materielle wegfällt; denn wir kennen das Denken nur am Menſchen, d. i. in Verbindung mit einem Cörper. Hoffentlich wird man doch nicht etwa die vermeintlichen Erfahrungen von Geſpenſtern dafür anführen, dieſe weiſet man, wenn ſie wirkliche Erſcheinungen cörperloſer Geiſter ſeyn ſollen, billig von der Hand. Ein ſolches Ding, von dem wir nicht ausmachen können, ob es möglich ſei, wie z. B. ein cörperloſer Geiſt im materiellen Univers, iſt ein vernünfteltes Weſen (*ens rationis ratiocinantis*), kein Vernunftweſen (*ens rationis ratiocinatae*), wie z. B. der Geiſt des Menſchen. Von einem Vernunftweſen iſt es doch möglich, zu zeigen, daſs der Begriff deſſelben kein bloſses Hirngeſpinſt ſei, wenigſtens für den praktiſchen Gebrauch der Vernunft. Unter dem Geiſt des Menſchen verſtehen wir nehmlich das überſinnliche Subject der Moralität, das ſich aber nicht im Univers befindet, ſondern zur überſinnlichen Welt gehört, und das wir uns nothwendig als den moraliſch Handelnden denken müſſen. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft, der ſeine eigenthümlichen und apodiktiſchgewiſſen Principien

Digitized by Google

a priori hat, erheiſcht alſo oder poſtulirt Mein, 12.) ſogar ein ſolches Vernunftweſen, und daher iſt es auch mehr als Meinungsſache, es iſt Glaubensſache. Der Menſch handelt zwar in der Sinnenwelt, aber nach den nothwendigen Naturgeſetzen; ſieht man auf das moraliſche Handeln des Menſchen, oder auf ſein Handeln nach den Freiheitsgeſetzen, ſo kann man dieſes nicht dem Menſchen, als Sinnenweſen, zuſchreiben, ſondern dem Intelligibeln in ihm, und dies Subject der Moralität iſt es, was wir den Geiſt des Menſchen nennen, und der mit der Seele des Menſchen, dem ſinnlichen Subject des im innern Sinn Befindlichen, nicht verwechſelt werden muſs. S. übrigens: Meinen (U. 454. ff. M. II, 982.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 91. S. 454. ff.

Meiſter ſeiner ſelbſt,

ſ. Gemüthsart.

Menſch,

homo, homme. Ein thieriſches, aber doch vernünftiges Weſen (*animal rationale*) (U. 15.). Wir kennen nicht mehrere Arten von thieriſchen Weſen, welche vernünftig wären, daher iſt das Vernünftigſeyn ſchon ein hinreichendes Merkmal, um den Menſchen von allen übrigen Thieren ſpecifiſch zu unterſcheiden. Das Thieriſche iſt dagegen das ſpecifiſche Merkmal, das ihn von bloſs vernünftigen Weſen, welche wir Geiſter nennen, unterſcheidet. Zu den letztern haben wir indeſſen keine Anſchauung, es iſt eine bloſse Vernunftidee, ſ. Meinungsſache, 3.

2. In der Lehre von den Pflichten kann der Menſch nicht darnach vorgeſtellt wer-

Digitized by Google

den, wie ſeine Handlungen als Naturwirkungen nach Naturgeſetzen erfolgen müſſen, denn darnach iſt er keiner Zurechnung, weder der Belohnung noch der Beſtrafung fähig, ſondern er wird bloſs nach der Eigenſchaft ſeines Freiheitsvermögens betrachtet, oder durch den Verſtand gedacht, nach welchem er ganz überſinnlich iſt. Dieſes giebt die Idee des Menſchen als bloſsen Noumens oder Dinges an ſich, als Vernunftweſens (*homo noumenon*). Bei dieſer wird von allem Sinnlichen, alſo auch von aller Zahl abſtrahirt, und ſo bleibt bloſs die Perſönlichkeit, (innere Freiheit des vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen), in ſo fern ſie von phyſiſchen Beſtimmungen unabhängig iſt, übrig, welche die Menſchheit heiſst, d. i. das vernünftige Weltweſen überhaupt (R. 73.). Vernunftweſen heiſst hier alſo nicht ſo viel als vernünftiges Weſen; denn die Vernunft wird hier nach ihrem praktiſchen Vermögen als intelligibeles Subject (Vernunftſubſtanz) betrachtet, nach ihrem theoretiſchen Vermögen könnte ſie auch wohl die Qualität eines cörperlichen Weſens ſeyn; welches wenigſtens problematiſch iſt. Ein ſolches praktiſches Vernunftweſen erreicht freilich kein Sinn, es läſst ſich nur in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen erkennen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der innern Freiheit ſich durch den Einfluſs der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbart (T. 65.). Das heiſst, in Anſehung der Moralität müſſen wir den Menſchen als ein Weſen betrachten, das einen freien Willen hat. Solche Weſen finden wir in der ganzen Natur nicht, da in derſelben alles der Nothwendigkeit der Naturgeſetze unterworfen iſt. Wir würden daher auch nichts von Subjecten eines freien Willens wiſſen, wenn nicht das Sittengeſetz machte, daſs wir uns die Uebertretung deſſelben vorwerfen, und uns damit

Digitized by Google

ſagen, wir hätten anders handeln können, ſo nothwendig auch unſere Handlungen nach dem Naturgeſetz ſeyn mögen. Als Weſen, die einen freien Willen haben, ſind wir nicht zur Sinnenwelt gehörig, denn in der Sinnenwelt finden wir dieſen freien Willen nicht, wir ſind uns deſſelben bloſs in der Beurtheilung unſrer Handlungen bewuſst, wir nehmen ihn aber nicht durch unſre Sinne wahr (T. 85.). Das Subject der Moralität hingegen, mit den phyſiſchen Beſtimmungen behaftet, iſt der Menſch in der Erfahrung, in der Sinnenwelt, als Sinnenweſen, der zu einer der Thierarten gehört, als vernünftiges Naturweſen (*homo phaenomenon*), d. i. ein Weſen, das eine ſinnliche Geſtalt, Neigungen, Bedürfniſſe, Begierden u. ſ. w. hat, und die auch der Zahl nach von einander unterſchieden ſind (K. XLVIII. T. 65.). Eine Anwendung hiervon ſ. in Kriecherei, 4. f.

3. Dieſer Unterſchied muſs für alle diejenigen ſchwer zu faſſen ſeyn, welche mit der kritiſchen Philoſophie nicht bekannt ſind; dieſes will ich nun hier ins Licht ſetzen. Wenn wir unſre Handlungen als Ereigniſſe betrachten, die zur ſinnlichen Welt gehören, ſo ſind ſie alle durch die Geſetze der Natur beſtimmt und nothwendig, und laſſen ſich aus denſelben erklären. Wüſsten wir alle möglichen natürlichen Urſachen einer Handlung, ſo würden wir dieſe vollkommen aus jenen ableiten können, wir würden ſagen können, ſo viel hat die Erziehung, ſo viel das Beiſpiel, ſo viel die Gewohnheit, ſo viel die Gelegenheit, ſo viel der Reiz der Neigung dabei gewirkt, und folglich, würden wir ſagen, muſste die Handlung erfolgen. Beurtheilen wir aber die Handlung von ihrer moraliſchen Seite, ſo würden wir ſagen, aber dieſe Handlung iſt ſchlecht, und ſie hätte nicht geſchehen ſollen. Wir wollen damit ſagen, daſs der Menſch, trotz der phyſiſchen Nothwendigkeit der Handlungen, dennoch, wenn er

will, bloſs von ſeinem Willen abhängen kann, obgleich wir nicht begreifen können, wie das möglich iſt. Wenn wir alſo ſagen, die Handlung muſste erfolgen, ſo beurtheilen wir ſie phyſiſch; wenn wir ſagen, die Handlung hätte nicht geſchehen ſollen, ſo heben wir dieſe Nothwendigkeit auf und erklären ſie für zufällig, und ſo beurtheilen wir ſie moraliſch. Iſt nun die Handlung des Menſchen bloſs etwas Phyſiſches, ſo fällt alle Moralität derſelben weg, denn ſie kann nicht nothwendig und zufällig zugleich ſeyn (C. 562. M. I, 650.) ſ. Freiheit, 18. ff.

4. K. nennt dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Geſetzt nun, es ſei in der Sinnenwelt eine Erſcheinung, die ein Vermögen hätte, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kann. Ein ſolches iſt z. B. der freie Wille des Menſchen, durch welchen der Menſch die Urſache ſeiner Handlungen in der Sinnenwelt wird. So kann man die Cauſalität eines ſolchen Weſens, z. B. den Willen des Menſchen, auf zwei Seiten betrachten. Sie wirkt Handlungen, die in die Sinne fallen, und wahrgenommen werden, und die daher Phänomene, Erſcheinungen, heiſsen, wie alle Gegenſtände der Natur, die Urſache derſelben iſt alſo eine Urſache in der Sinnenwelt; da nun Kant das an einem Gegenſtand, was Erſcheinung iſt, ſenſibel nennt, ſo iſt ſie eine ſenſibele Urſache; allein dieſe Handlungen ſind frei, und in ſo fern nicht Erſcheinungen, folglich iſt die Cauſalität derſelben, von dieſer Seite betrachtet, intelligibel. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subjects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſalität machen, welche bei einer und derſelben

Digitized by Google

Wirkung zuſammen ſtatt findet. Das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne, ſich von einer ſolchen doppelten Seite zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Der Menſch iſt alſo, als eine ſolche Cauſalität, auf der einen Seite, nach der alle ſeine Handlungen nothwendig ſind, ein Sinnenweſen (Erſcheinung); auf der andern Seite, nach der alle ſeine Handlungen frei ſind, ein Vernunftweſen (der transſcendentale Gegenſtand, das Ding an ſich, das der Erſcheinung, Menſch, die eine bloſse Vorſtellung in uns iſt, zum Grunde liegt, und in dieſen Vorſtellungen der Sinne erſcheint). Er hat alſo eine Cauſalität, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkungen, die ſenſibeln Handlungen, in der Erſcheinung angetroffen werden. Es muſs aber eine jede wirkende Urſache einen Charakter haben, d. i. ein Geſetz, nach dem ſie wirkt. Ohne ein ſolches Geſetz ihrer Cauſalität würde ſie gar nicht Urſach ſeyn. Und da haben wir an dem Menſchen, als Subject der Sinnenwelt, eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter Erfahrungsgeſetzen ſtehen muſs. Als eine ſolche muſs er demnach auch einen empiriſchen Charakter ſeiner Willkühr (eine Sinnesart) haben, ſo wie alle andern Naturdinge, wodurch ſeine Handlungen empiriſch gewirkt werden und als Erſcheinungen Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen (C. 580.). Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äuſſert. Bei der lebloſen, oder bloſs thieriſch belebten Natur finden wir keinen Grund, uns noch einen andern Charakter zu denken. Allein dem Menſchen, der ſich ſelbſt freilich eines Theils Phänomen iſt, andern Theils aber, nehmlich in Anſehung ſeines moraliſchen Vermögens, ein intelligibeler Gegenſtand, müſſen wir auch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart) ein-

Digitized by Google

räumen, dadurch er zwar die Urſache jener Handlungen, als Erſcheinungen, aber ſelbſt nicht Erſcheinung iſt (C. 566. f. 574. M. I, 653. 662.).

5. Ein jeder Menſch, ſo wie er uns in die Sinne fällt, iſt mit allem dem, was er thut, und was man ſeine Handlungen nennt, ein ſinnliches Weſen, oder ein ſolches Weſen, von dem man nur das erkennen kann, was uns von demſelben in die Sinne fällt; folglich auch mit allem, was er thut, unveränderlichen Geſetzen unterworfen, nach welchen alles geſchehen muſs. Dieſe Geſetze nennen wir Naturgeſetze. Hiernach ſind alle Handlungen, ehe noch, als ſie geſchehen, als Wirkungen aus ihren Urſachen, vorher beſtimmt, und das Gegentheil nicht möglich. Dieſe Geſetze machen den empiriſchen Charakter ſeiner Willkühr aus, welcher nichts anders iſt, als eine gewiſſe Cauſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die ſubjectiven Principien ſeiner Willkühr beurtheilen kann. Dieſer empiriſche Charakter muſs ſelbſt aus den Erſcheinungen, als ſeinen Wirkungen, und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden. Durch ihn und die andern mitwirkenden Urſachen ſind alle Handlungen des Menſchen beſtimmt (C. 568. M. I, 655.). Allein hiernach gäbe es gar keine Moralität der menſchlichen Handlungen und keine Freiheit, der Menſch könnte nicht dafür, daſs er z. B. ſo erzogen worden wäre, ſolche Eltern gehabt, ſolche Beiſpiele geſehen, ſolche Gelegenheiten gehabt hätte u. ſ. w. (C. 577. M. I, 666.). Dennoch werfen wir uns aber unſre Handlungen vor, und ſagen von manchen, du hätteſt anders handeln ſollen. Wir beurtheilen unſre Handlungen als etwas, das von unſerer Vernunft und unſerm freien Willen abhängt, und nach Geſetzen geſchieht, nach welchen ſie zwar geſchehen ſollen, aber nicht immer ge-

ſchehen (C. 578. M. I. 667.). Und dieſe Geſetze heiſsen Sittengeſetze. Als Weſen folglich, die ſich nach Sittengeſetzen beurtheilen, ſehen wir uns für nichtſinnliche Weſen an, die nicht durch Naturgeſetze gebunden ſind, alſo als ſittliche Weſen gar nicht zur Natur gehören, ſondern etwas ſind, was nicht in die Sinne fällt. Hiernach hat der Menſch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart), der unter keinen Zeitbedingungen ſteht, ſo daſs in ihm nichts früher, nichts ſpäter iſt. Denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm kann keine Handlung entſtehen, oder vergehen. Er iſt alſo auch nicht dem Geſetze der Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen unterworfen: daſs alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen des vorigen Zuſtandes ſeine Urſache habe. Mit einem Worte, die intellectuelle Cauſalität deſſelben gehört gar nicht zu der Reihe der empiriſchen Bedingungen, welche jede Handlung als Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligibele Charakter kann zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſofern es erſcheint. Aber er muſs doch dem empiriſchen Charakter gemäſs gedacht werden. Und ſo wird die aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende Nothwendigkeit, den Erſcheinungen ein Ding an ſich, das in ihnen erſcheint (einen transſcendentalen Gegenſtand) zum Grunde zu legen, durch die Moralität in Anſehung des Menſchen, als Sinnenweſens, realiſirt, oder hört auf, bloſse Form zu ſeyn, bekömmt einen Gegenſtand. Was dieſer Gegenſtand aber an ſich ſelbſt ſei, davon wiſſen wir nichts, weil wir das Ueberſinnliche nicht erkennen können (C. 567. f. 681. M. I, 654.). S. Freiheit, 22. ff. Antinomie, 4 B. Daſs der Menſch letzter Zweck der Natur iſt, und wozu er es iſt, findet man im Art. Zweck.

Digitized by Google

6. Ein böſer Menſch (*homo moraliter malus*) iſt nicht ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern, deſſen Handlungen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie auf böſe Maximen in ihm ſchlieſsen laſſen (2 Tim. 3, 13.). Man kann zwar geſetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt) daſs ſie mit Bewuſstſeyn geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten. Man kann ſie ſogar nicht einmal in ſich ſelbſt beobachten, und das Urtheil nicht auf Erfahrung gründen, daſs der Thäter ein böſer Menſch ſei. Will man alſo Jemanden mit Grunde einen böſen Menſchen nennen, ſo muſs man es aus einigen, wenigſtens aus einer einzigen mit Bewuſstſeyn böſen Handlung ſchlieſsen. Man ſchlieſst nehmlich *a priori* daraus auf eine zum Grunde liegende böſe Maxime. Aus dieſer aber ſchlieſst man mit Recht auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller beſondern moraliſch-böſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt (R. 5. f.), ſ. Maxime, 6. Wenn das moraliſche Geſetz Jemandes Willkühr in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung nicht beſtimmt, ſo iſt er böſe. Denn alsdann muſs eine Triebfeder der Willkühr auf ihn Einfluſs haben, die dem moraliſchen Geſetze entgegen geſetzt iſt. Das kann aber nur dadurch geſchehen, daſs der Menſch dieſe Maxime (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetze) in ſeine Maxime aufnimmt, oder ein böſer Menſch iſt. Mithin iſt die Geſinnung des Menſchen in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals indifferent, d. i. niemals keins von beiden, weder gut noch böſe (R. 12. f.). Er kann aber auch nicht in einigen Stücken ſittlich gut, in andern zugleich böſe ſeyn, ſ. Hang, 11.

Der Menſch iſt von Natur böſe. Niemand wird ohne Böſes gebohren, ſagt Ho-

raz. Der Satz: der Menſch iſt böſe, heiſst nach dem vorhergehenden, er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewuſst, und hat doch die gelegenheitliche Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heiſst, dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung (in ſo fern er ein Menſch iſt) betrachtet. Nicht, als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre ſie nothwendig, und der Menſch könnte nicht dafür), ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden. Man kann es auch in dem beſten Menſchen vorausſetzen. Es iſt ſubjectiv nothwendig, ſ. Hang, 7. ff. (R. 26. f.).

7. Ein feiner Menſch kann nicht ein Menſch ſeyn, der verlaſſen auf einer wüſten Inſel lebt; denn als einen feinen Menſchen beurtheilt man denjenigen, welcher ſeine Luſt Andern mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit Andern fühlen kann. Alſo nur in Geſellſchaft kömmt es dem Menſchen ein, nicht bloſs Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſeyn, welcher Gedanke der Anfang der Civiliſirung iſt. Es erwartet und fordert auch ein Jeder von Jedermann, daſs er auf allgemeine Mittheilung Rückſicht nehme, gleichſam als ſei dies ein urſprünglicher Vertrag unter den Menſchen, der durch die Menſchheit ſelbſt dictirt iſt. Der Gang der Civiliſirung geht durch folgende drei Stufen:

a. Anfangs werden nur Reize, die bloſs Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Ge-

nuſſes bei ſich führen, in der Geſellſchaft wichtig, z. B. Farben, um ſich zu bemalen u. ſ. w.

b. Mit der Zeit werden aber auch ſchöne Formen, die kein Vergnügen, ſondern ein reines Wohlgefallen bei ſich führen, in der Geſellſchaft mit groſsem Intereſſe verbunden, z. B. an Canots, Kleidern u. ſ. w.

c. Endlich macht die Civiliſirung aus den ſchönen Formen das Hauptwerk, und man hält Empfindungen nur ſo viel werth, als ſie ſich allgemein mittheilen laſſen. Hier vergröſsert die Idee von der allgemeinen Mittheilbarkeit der Luſt an dieſen Formen ihren Werth beinahe unendlich, ſo unbeträchtlich und für ſich ohne merkliches Intereſſe die Luſt an denſelben auch ſeyn mag.

(V. 163. M. II, 652.), ſ. Geſchmack, 8.

8. Ein guter Menſch (*homo moraliter bonus, homme de bien*) iſt nicht ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; ſondern, deſſen Handlungen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie auf gute Maximen in ihm ſchlieſsen laſſen. Man kann zwar geſetzliche (mit dem Geſetz übereinſtimmende) Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt) daſs ſie mit Bewuſstſeyn geſetzmäſsig ſind; aber ob ſie auch immer das Gute zur alleinigen und oberſten Triebfeder haben, das kann man nicht beobachten. Man verwechſelt daher ſehr oft einen Menſchen von guten Sitten (deſſen äuſsere Handlungen nicht geſetzwidrig ſind) mit einem ſittlich guten Menſchen (der das Gute zur alleinigen und oberſten Triebfeder ſeiner Handlungen macht. Schon la Bruyere (*Caract. chap. des Iugemens*) ſagt: man weiſs

Digitized by Google

recht gut, daſs ein ſittlich guter Menſch auch ein Menſch von guten Sitten iſt; aber es iſt drollig, ſich einzubilden, daſs ein Menſch von guten Sitten nicht immer auch ein ſittlich guter Menſch iſt. Der ſittlich gute Menſch beobachtet das Geſetz dem Geiſte (2 Cor. 3, 6.) nach; dieſer Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht aber darin, daſs daſſelbe allein zur Triebfeder der Handlung hinreichend ſei. Dies iſt der Glaube (Röm. 14, 23.), aus dem alles gehen, jede Handlung entſtehen, muſs, wenn ſie nicht, der Denkungsart nach, Sünde ſeyn ſoll. Daſs das Geſetz ſelbſt die Triebfeder zur Handlung iſt, macht es nehmlich nothwendig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmt. Iſt aber eine andere Triebfeder nöthig, als das Geſetz ſelbſt, die Willkühr zu geſetzmäſsigen Handlungen zu beſtimmen (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinct, dergleichen das Mitleid iſt), ſo iſt es bloſs zufällig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmen. Denn dieſe andern Triebfedern könnten eben ſowohl zur Uebertretung des Geſetzes antreiben. Dann iſt doch die Maxime geſetzwidrig, nach deren Güte aller moraliſche Werth des Menſchen geſchätzt werden muſs, und der Menſch iſt bei lauter guten (geſetzmäſsigen) Handlungen dennoch böſe (R. 23. f.).

9. Ein Menſch von guten Sitten (*homo bene moratus*, *honnête homme*) iſt ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; deſſen Handlungen alſo mit dem Geſetz übereinſtimmen, gleichviel aus welchen Maximen dieſe Handlungen entſpringen. Ihn lernt man aus der bloſsen Erfahrung kennen, denn es kömmt bei ihm gar nicht auf ſeine Denkungsart, nicht darauf an, ob er darauf ausgeht, das Geſetz zu beobachten oder nicht. Der Menſch von guten Sitten beobachtet das Geſetz dem Buchſtaben (2 Cor. 3, 6.)

nach; dieſer Buchſtabe des moraliſchen Geſetzes offenbart ſich in der Handlung, die das Geſetz gebietet (R. 23. f.).

Menſchenfeind,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenfreund,

ſ. Philanthropie.

Menſchengeſchichte,

hiſtoria generis humani, *hiſtoire du genre humain*. Der Name für die Erzählung der Erſcheinungen der Freiheit des Willens, oder der menſchlichen Handlungen. Sie ſollte eigentlich die Erzählung von der ſtetig fortgehenden, obgleich langſamen Entwickelung der urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung ſeyn, denn dazu haben die menſchlichen Handlungen einen regelmäſsigen Gang, ſo verwickelt und regellos ſie auch an einzelnen Subjecten in die Augen fallen. So ſcheinen die Ehen, die daher rührenden Geburten und das Sterben keiner Regel unterworfen zu ſeyn, und doch beweiſen die jährlichen Tafeln in groſsen Ländern, daſs ſie beſtändigen Naturgeſetzen unterworfen ſind. Wenn einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker ihre eigene Abſicht verfolgen, ſo gehen ſie zugleich an dem ihnen unbekannten Leitfaden der Naturabſicht fort, und arbeiten an der Beförderung derſelben. Aber da die Menſchen im Ganzen nicht nach einem verabredeten Plane verfahren, ſo ſcheint auch keine planmäſsige Geſchichte von ihnen möglich zu ſeyn,

Digitized by Google

wie etwa von den Bienen oder von den Bibe... Ihr Thun und Laſſen auf der groſsen Weltbühne iſt alles im Ganzen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt. Da der Philoſoph bei Menſchen und ihrem Spiele im Groſsen gar keine vernünftige eigene Abſicht vorausſetzen kann, ſo verſuche er eine Naturabſicht in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge zu entdecken, aus welcher eine Geſchichte ſolcher, ohne eigenen Plan verfahrenden, Weſen nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſei. Kant ſucht einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden, und überläſst es dann der Natur, den nach dieſem Leitfaden arbeitenden Geſchichtſchreiber hervorzubringen. Ein Kepler und Newton waren auch ſolche Producte der Natur, von denen der erſte die eccentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf, und der letzte dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache (der Gravitation) erklärte (S. III, 133. ff.).

2. 1. Satz. Alle Naturanlagen eines Geſchöpfs ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäſsig zu entwickeln. Es beſtätigt dieſes bei allen Thieren die äuſsere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ oder eine Anlage, die ihren Zweck nicht erreichet, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Sonſt haben wir nicht mehr eine geſetzmäſsige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur (S. III. 135. f.).

3. 2. Satz. Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden) ſollten die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abzweckenden Naturanlagen nur in der Gattung vollſtändig entwickelt werden. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermö-

Digitized by Google

gen, die Regeln und Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Doch wirkt ſie ſelbſt nicht inſtinctmäſsig, ſondern bedarf Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur andern allmählig fortzuſchreiten. Daher bedarf die Natur einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen zur Entwickelung der in uns gelegten Anlagen. Muſs alſo nicht der Menſch in ſeiner Idee dieſe Entwickelung als das Ziel ſeiner Beſtrebungen anſehen, wenn er nicht ſeine Naturanlagen gröſstentheils als vergeblich und zwecklos betrachten will? welches alle praktiſche Principien aufheben, und dadurch die ſonſt in allen ihren übrigen Anſtalten weiſe Natur am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde (S. III. 136. f.).

4. 3. Satz. Die Natur hat gewollt: daſs der Menſch alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeyns geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe. Denn dazu hat ſie dem Menſchen ja eben Vernunft und darauf ſich gründende Freiheit des Willens gegeben (S. III. 137.). Den 4. und 5. Satz findet man im Art. Gegenwirkung, 10. f. und Geſellſchaft, 2.

5. 6. Satz. Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaſſung wird von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſet werden; denn der Menſch iſt ein Thier, das einen Herrn nöthig hat, jedes höchſte Oberhaupt, das er ſich wählen mag, iſt aber immer wieder ein Menſch, und doch ſoll das höchſte Oberhaupt gerecht ſeyn für ſich ſelbſt (ohne weiter durch ein Oberhaupt dazu genöthigt zu werden). Ueberdem gehören zur Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung folgende drei Stücke, die ſich ſchwerlich jemals zuſammen finden möchten:

a. richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung;

b. groſse durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit;

c. ein zu Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille.

(S. III. 143. f.). Den 7. Satz ſ. in Gegenwirkung, 12. f.

6. 8. Satz. Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Groſsen als die Vollziehung eines groſsen Plans der Natur anſehen, eine innerlich- und äuſserlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als in welcher ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Die Idee der Natur kann aber zur Herbeiführung eines ſolchen Zuſtandes ſelbſt beförderlich ſeyn, folglich iſt dieſer Chiliasmus der Philoſophie nichts weniger als ſchwärmeriſch. Die Erfahrung lehrt uns davon etwas weniges, wogegen wir auch gar nicht gleichgültig ſeyn dürfen, weil wir dem Anſchein nach durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunct ſchneller herbeiführen können. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig.

a. Die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur iſt ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten der Staaten ziemlich geſichert; denn keiner darf in der innern Cultur nachlaſſen, ohne gegen die andern an Macht und Einfluſs zu verlieren.

Digitized by Google

b. Bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in der Abnahme der Kräfte des Staats im äuſsern Verhältniſſe zu fühlen.

c. Dieſe Freiheit gehet aber allmählig weiter; und doch hemmet man, wenn man dies hindert, die Kräfte des Ganzen.

d. So entſpringt allmählig Aufklärung, als ein groſses Gut, welche nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluſs haben muſs; und unſere Weltregierer werden ihren eigenen Vortheil darin finden, die, obzwar ſchwachen und langſamen, eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern.

e. Der Krieg ſelbſt wird endlich durch ſeine Uebel einen allgemeinen weltbürgerlichen Zuſtand herbeiführen, als den Schooſs, worin alle urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden.

(S. III. 150. ff.).

7. 9. Satz. Eine philoſophiſche Bearbeitung der allgemeinen Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abzielt, muſs als möglich und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. So allein kann man das ſonſt planloſe Aggregat menſchlicher Handlungen als ein Syſtem darſtellen. Wenn man von dieſem Gesichtspunct ausgeht, ſo wird man einen regelmäſsigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerm Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen andern dereinſt Geſetze geben wird) entdecken, und es wird

Digitized by Google

(was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung als ſich zu dem Zuſtande (obwohl in weiter Ferne) emporarbeitend vorgeſtellt wird, in welchem alle ihre Naturanlagen völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden (S. III. 153. ff.).

8. Dieſe Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaſsen einen Leitfaden *a priori* hat, ſoll übrigens die Bearbeitung der eigentlichen bloſs empiriſch abgefaſsten Hiſtorie nicht verdrängen. Ueberdem muſs die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaſst, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſre ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit nur nach dem ſchätzen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet und geſchadet haben. Dies und die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter und Diener des Staats auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Nachwelt bringen kann, wäre doch wohl des Verſuchs einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte werth (S. III. 157. f.).

9. K. hat ſelbſt das Beiſpiel einer ſolchen Behandlung der Geſchichte gegeben, in ſeinem muthmaſslichen Anfange der Menſchengeſchichte (S. III. 245—274.), welche Abhandlung eine äuſserſt merkwürdige Erklärung von 1 Moſ. II.—VI. enthält. Es iſt mir aus Mangel an Raum nicht verſtattet, ſo ſehr ich es wünſchte, die vortrefflichen Ideen in derſelben hier im Auszuge aufzuſtellen.

10. Das menſchliche Geſchlecht muſs alſo im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſeyn. K. unterſucht dieſe Frage an zwey verſchiedenen Orten (F. 131 — 162. und R. 3 — 5.). Wir haben aus dem Vorhergehenden geſehen, daſs ſie die Menſchengeſchichte betrifft. Es iſt aber hier zugleich um das zu thun, was noch geſchehen wird, alſo um die Menſchengeſchichte der künftigen Zeit, welche man daher mit allem Recht

11. die vorherſagende Menſchengeſchichte nennen kann (F. 131.). Sie kann aber auch nicht nach bekannten Naturgeſetzen geführt werden, d. h. daſs man die Begebenheit nicht ſo, wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe, aus den Geſetzen der Natur des Menſchen vorherſagt, ſondern nur aus natürlichen Gründen muthmaſst, dann heiſst ſie:

12. die wahrſagende Menſchengeſchichte (F. 131.). Dieſe wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit kann nur allein etwas von obiger Frager wiſſen. Die Beantwortung derſelben iſt mithin eine *a priori* mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. Wie iſt aber eine Geſchichte *a priori* möglich? — Antwort: Wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt (F. 132.). So aber die vorherſagende Geſchichte durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben wird, ſo wird ſie

13. die weiſſagende, prophetiſche Menſchengeſchichte genannt (F. 131.).

Uebrigens iſt hier von der Sittengeſchichte der in Völkerſchaften vertheilten geſammten

Digitized by Google

(*univerſorum*) Menſchen die Rede. Dieſe allein kann obigen Satz, vom beſtändigen Fortſchreiten des menſchlichen Geſchlechts (im Groſsen) zum Beſſeren, lehren (F. 132.).

14. Die drei verſchiedenen Vorſtellungsarten der wahrſagenden Menſchengeſchichte ſind:

a. Der moraliſche Terrorismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im continuirlichen Rückgange zum Aergern, in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, ſei. Dies iſt die ältere Vorſtellungsart. Die Geſchichte, die noch ältere Dichtkunſt, ja ſelbſt die älteſte unter allen Dichtungen, die Prieſterreligion (der bloſse äuſsere Cultus der früheſten Zeiten) laſſen die Welt vom Guten anfangen, vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradieſe, von der Gemeinſchaft mit himmliſchen Weſen, und immer ſchlechter werden (*Horat. Od. lib. III. Od. VI, 46. Aetas parentum etc.*) Die Hindus ſagen: Ruttren (ſonſt auch Schiwa, Siba und Siwa genannt) oder der Weltrichter regiere ſchon jetzt, nachdem der Welterhalter Wiſchnu ſein Amt, das er vom Weltſchöpfer Brama erhalten, ſchon ſeit Jahrhunderten niedergelegt habe. Man findet dies im: *Syſtema Brahmanicum liturgicum, mythologicum, ciuile, ex monumentis Indicis muſei Borgiani Velitris, diſſertationibus hiſtorico-criticis illuſtrauit Fr. Paullinus a St. Bartholomaeo, Carmelita diſcalceatus, Malabariae Miſſionarius, Romae* 1791. 326. P. 4. 30. t. a. u. in: Das Brahmaniſche Religionsſyſtem im Zuſammenhange dargeſtellt und aus ſeinen Grundbegriffen erklärt, wie auch von den verſchiedenen Ständen Indiens mit beſonderer Rückſicht auf *Fr. Paullini a S. Bartholomaeo Syſtema Brahmanicum etc.* von

Dr. Joh. Friedr. Kleuker. Mit Kupf. Riga, 1797. 8. Dieſer continuirliche Rückgang des Menſchengeſchlechts zum Aergern in ſeiner moraliſchen Beſtimmung iſt aber nicht möglich, denn bei einem gewiſſen Grade des Argen würde ſich das Menſchengeſchlecht ſelbſt aufreiben; daher man eben beim Anwachs groſser Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel ſagt: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngſte Tag iſt vor der Thür (F. 135.).

b. Der Eudämonismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im continuirlichen Fortgang zum Beſſern, in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, ſei. Dieſe Meinung iſt neuer als die vorige, und hat wohl allein unter Philoſophen, und in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, unter Pädagogen, Platz gefunden. Sie iſt eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneca bis zu Rouſſeau (R. 4. f.). Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ſich das Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſe, da es durch die Freiheit des Subjects geſchehen müſste, wozu dieſes aber wieder einen gröſſern Fond des Guten bedürfen würde, als es einmal hat (F. 136.).

c. Der Abderitismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung ſei (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerlei iſt). Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben; denn geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſrer Gattung (F. 137.).

Digitized by Google

Durch Erfahrung unmittelbar iſt hier nichts auszumachen. An irgend eine Erfahrung muſs aber doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden. Und dieſe Begebenheit iſt die Denkungsart der Zuſchauer der franzöſiſchen Revolution. Die allgemeine Theilnehmung daran zeugte davon, daſs ein moraliſcher Charakter wenigſtens der Anlage nach im Menſchengeſchlecht iſt, der das Fortſchreiten zum Beſſern nicht allein hoffen läſst, ſondern ſelbſt ſich ſchon entwickelt. Denn dieſe Theilnehmung rührt her von dem Moraliſchen in dem Grundſatz der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung. Ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte, als jene Revolution war, vergiſst ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen zum Beſſeren aufgedeckt hat, welches allein Natur und Freiheit nach innern Rechtsprincipien im Menſchengeſchlecht vereinigt. Es iſt alſo ein für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daſs das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſern immer geweſen ſei, und ſo fernerhin fortgehen werde (F. 138. ff.).

Menſchenhaſs,

ſ. Haſs und Miſanthropie.

Menſchenliebe,

ſ. Philanthropie, Liebe, 2. und Nächſtenliebe.

Menſchenſcheu,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenſchlag,

Menſchenſtamm, *generis humani varietas nativa, hominum ſtirps, variété native du genre humain.* Die Naturgeſchichte, wenn ſie bloſs der Natur folgt, theilt die organiſirten Cörper in Stämme, und verſteht darunter diejenige Gattung von Thieren, welche in Anſehung der Erzeugung mit einander verwandt ſind (S. III. 67.). Nach dieſem Begriff gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, wovon die Urſache iſt, daſs ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie entſprungen ſind. Wenigſtens haben ſie alle von einem Stamme entſpringen können; wäre das nicht wirklich der Fall geweſen, ſo gehörten ſie zwar alle zu einer und derſelben Gattung, aber nicht zu einer und derſelben Familie; die letztere Meinung würde aber die Anzahl der Urſachen ohne Noth vervielfältigen. Eine Thiergattung von Einem gemeinſchaftlichen Stamm enthält unter ſich nicht verſchiedene Arten (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheit der Abſtammung); ſondern die erblichen Abweichungen Einer Gattung, die erblichen Verſchiedenheiten organiſcher Cörper, die zu Einem Stamme gehören, heiſsen Abartungen (S. III. 68.). Unter den Abartungen heiſsen diejenigen Racen, welche ſich ſowohl bei allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit andern Ab-

Digitized by Google

artungen deſſelbigen Stammes jederzeit halbſchlächtige Junge erzeugen. Der Begriff einer Race iſt alſo: der Claſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stammes *), ſo fern er unausbleiblich erblich iſt (S. III, 549.). Die Abartung, welche durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht, obwohl mit Andern halbſchlächtige Jungen erzeugt, heiſst ein beſonderer Schlag (S. III, 68.). Neger und Weiſse z. B. gehören zwar vermuthlich zu Einem Stamm, aber ſie ſind doch zwei verſchiedene Racen, weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beide mit einander halbſchlächtige Kinder oder Blendlinge, nehmlich Mulatten, erzeugen. Dagegen ſind Blonde und Brünette nicht verſchiedene Racen der Weiſsen; weil ein blonder Mann von einer brünetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bei allen Verpflanzungen viele Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie Spielarten der Weiſsen, d. i. ſolche Abartungen, die bei allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten (nacharten), aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), imgleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornehmlich in Anſehung der Gröſse, Proportion der Gliedmaſsen, (plump oder geſchlank), des Naturells, der zwar

*) Wären ſie nicht von einem Stamme entſprungen, ſo würden ſie Arten heiſsen; ſo aber ſind es Racen (S. III. 548 *). Es giebt eben darum gar keine verſchiedenen Arten, ſondern nur Racen, von Menſchen. Denn ſonſt müſste man die Einheit des Stammes ableugnen, woraus ſie hätten entſpringen können. Allein dazu hat man keinen Grund, ſondern vielmehr Grund zum Gegentheil (I. 3.) (S. III. 548).

in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf anderm Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben dem Lande bloſs nach den Provinzen kenntlich iſt. Wenn die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen kann, ſo heiſst ſie Ausartung; die Abartungen, die zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, heiſsen Varietäten. Wenn ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daſs es einer Spielart nahe kommt, und ſich, wie dieſe, perpetuirt, ſo entſteht dadurch ein Familienſchlag. Auf der Möglichkeit, einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden, beruhete Maupertuis Meinung. Er that nehmlich den Vorſchlag, einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Zeugungen auf immer kenntlich macht. Ein ſolcher Schlag würde eine Race genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre (S. III, 69. ff.).

2. Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in Stamm (oder Stämme), Race oder Abartung (*progenies claſſifica*) und verſchiedenen Menſchenſchlag abgetheilt werden können. Der letztere würde nicht unausbleibliche, nach einem

Digitized by Google

anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Claſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten (S. III, 348. f.). Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſichrern Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo groſse Verſchiedenheit der Geſtalt kein Hinderniſs, eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden. Sie haben ſich nehmlich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in Ein beide Charaktere enthaltendes Product vereinigen können. Alſo haben ſie ſich auch aus einem, die Anlagen zur Entwickelung beider Charaktere in ſich verbergenden, Stamme durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können. Die Vernunft wird aber nicht ohne Noth von zwei Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menſchenſchlags (Familien- oder Volksſchlags) Anlaſs geben (S. III, 349. f.). Eine Erbeigenthümlichkeit, die mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbar iſt, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht; im erſtern Fall macht ſie den Charakter der Race, im andern der Varietät (S. III, 350. f.). Die Varietät unter Menſchen von ebenderſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäſsig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, als der Racenunterſchied. Die Varietät lag aber in dem Stamme, um die gröſste Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, der Racenunterſchied hingegen, um die Tauglichkeit zu wenigern, aber weſentlichen Zwecken zu gründen und in der Folge zu entwickeln. Wenn die Anlagen zu den Racenunterſchieden ſich einmal entwickelt haben, welches ſchon in den älteſten Zei-

Digitized by Google

ten geſchehen ſeyn muſs, ſo entſtehen weiter keine neuen Formen dieſer Art, aber die alten erlöſchen auch nicht. Die Anlagen zu den Varietäten hingegen ſcheinen, wenigſtens unſerer Kenntniſs nach, eine an neuen Charakteren (äuſsern ſowohl als innern) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen (S. III, 352.).

3. Forſter und Kant waren über zwei Puncte uneins:

a. Forſter behauptete: es gebe nur zwei erbliche Eigenthümlichkeiten, nehmlich: Neger und die übrigen Menſchen. Kant aber urtheilt, man ſei berechtigt, vier dergleichen zur vollſtändigen claſſifiſchen Eintheilung anzunehmen, nehmlich: Weiſse (*candidi Europae borealis*), Neger (*nigri Senegambiae*), Kalmücken (*cuprei coloris Americani*) und Hindus (*olivacei Indiae*); oder ganz nach den Farben: Hochblonde *) Schwarze, Kupferrothe und Olivengelbe.

b. Forſter findet zur Erklärung der Charaktere der Neger und übrigen Menſchen zwei urſprüngliche Menſchenſtämme nöthig; Kants Meinung aber iſt, es ſei möglich und dabei der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener, die Charaktere aller vier erblichen Eigenthümlichkeiten als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäſsigen erſten Anlagen anzuſehen.

---

*) Blumenbach nimmt fünf Racen an: die Caucaſiſche, Mongoliſche, Aethiopiſche, Amerikaniſche und Malaiſche; Girtanner auch, rechnet aber die Mongolen zu den Caucaſiern, und nimmt ſtatt derſelben die Hindus zu einer eigenen Race an, und ſondert von dieſen folglich noch die Malaien als eine eigene Race ab. Die letztern waren hiernach die Braunen. In Blumenbachs Abbildungen naturhiſtoriſcher Gegenſtände 1s Heft, Nr. 1—5. Götting. 1796 findet man Muſterköpfe ſeiner 5 Racen abgebildet.

Der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen iſt aber überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich, und eben ſo das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Forſter nimmt nun zwei ganz verſchiedene, urſprüngliche Menſchenſtämme an. Allein dieſes Syſtem verſchafft erſtlich für die Begreiflichkeit des Daſeyns der verſchiedenen Erbeigenthümlichkeiten durch Vernunft nicht die mindeſte Erleichterung; denn die Keime (in der Natur eines organiſchen Cörpers liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrifft) waren zwar, nach dieſem Syſtem, anfangs in zwei Stämmen von einander getrennt, abgeſondert, iſolirt, ſchmolzen aber doch in der Vermiſchung einträchtig zuſammen. Warum ſollten denn alſo nicht dieſe Keime gleich urſprünglich in einem einzigen Stamm zuſammen gelegen, und ſich in der Folge zweckmäſsig, für die erſte allgemeine Bevölkerung entwickelt haben? Zweitens, gab es mehrere urſprüngliche Stämme, ſo läſst es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade unausbleiblich anarte (S. III, 545.). Will man, um das Gegentheil zu beweiſen, Thiere anführen, die ſich, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres Stammes, eben ſo vermiſchen und halbſchlächtig fortpflanzen: ſo wird man dies leugnen, und eben aus der fruchtbaren Vermiſchung auf die Einheit des Stammes ſchlieſsen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und der Füchſe u. ſ. w. (S. III, 552. f.). Dieſe letztere Hypotheſe führt dabei noch den Vorzug bei ſich, daſs man dabei nicht für jeden Boden eine beſondere Schöpfung des Menſchen anzunehmen nöthig hat. Forſter iſt überdem durch Sömmerings Entdeckung der erblichen Eigenthümlichkeit der Haut bei den Negern bewogen worden, nur dieſe beiden Menſchenſtämme anzu-

Digitized by Google

nehmen; es kann aber bewieſen werden, daſs es noch andere eben ſo beharrlich vererbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten giebt, und daſs es darum doch nicht nöthig iſt, mehrere Stämme als Einen anzunehmen (S. III, 356. ff.).

4. Daſs es mehrere, eben ſo beharrlich anerbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten*) giebt, als die beiden, welche Forſter annimmt, beweiſet Kant von den olivenfarbenen Menſchen oder den Hindus, durch die Zigeuner. Daſs ſie Hindus (Oſtindier) ſind, dafür zeugt ihre Sprache und ihre Hautfarbe. Die letzte zu erhalten iſt die Natur ſehr hartnäckig geweſen. Denn ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſo kommt doch ihre Hautfarbe immer noch ſo vollſtändig zum Vorſchein, daſs, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebohrnen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Sie zeugen ferner mit unſern alten Eingebohrnen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weiſsen in Anſehung keiner einzigen ihrer charakteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt (S. III, 362.).

---

*) Es iſt merkwürdig, daſs der Uebergang von einer Race zur andern immer nur durch drei Zwiſchenracen geht.

1. Der Weiſse zeugt mit dem Schwarzen den Mulatten, mit dem Mulatten den Terzeron, mit dem Terzeron den Quarteron oder Alvino, mit dem Quarteron einen Weiſsen. Und eben ſo iſt der Uebergang

2. vom Olivengelben zum Weiſsen ſo: Olivengelber, gelber Meſtize, gelber Caſtize, Poſtize, Weiſser.

3. Vom Kupferrothen zum Weiſsen ſo: Kupferrother, rother Meſtize, rother Caſtize, Octavon oder Eſpannolo, Weiſser.

5. Daſs es aber nicht nöthig ſei, mehr als Einen urſprünglichen Menſchenſtamm *) anzunehmen, beweiſet Kant ſo. Er nimmt an, daſs alle Anlagen zu den verſchiedenen Menſchenracen und Varietäten in Einem, dem erſten, Menſchenpaare vereinigt geweſen ſind. So paſsten alſo ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten (ſie konnten dazu durch Entwickelung der in ihnen liegenden Keime tüchtig werden). Dieſes alles aber verſteht ſich nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererſt einem Volke die zur Entwickelung ſeiner, der bleibenden Stelle, wo es ſich befand, angemeſſenen, Anlagen erforderlichen Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Sobald aber nun dieſe, in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm angelegten, Keime **) zu den, jedem Klima angemeſſenen, Völkerſchaften entwickelt waren, hatte der Menſch nicht weiter Anlagen für jedes Klima in ſich, weil die Natur, durch dieſe ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornehmlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Darum geben auch die nach nördlichen Gegenden vertriebenen Indier oder Neger (z. B. die creoliſchen Neger oder auch die Zigeuner) niemals einen zu anſäſsigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag ab (S. III, 364. f.). Oft aber ereignete es ſich, daſs die Entwickelung

*) Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtammes beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weiſsen iſt nur die Entwickelung einer der urſprünglichen Anlagen (S. III. 558).

**) Dieſe Theorie beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit der Anartung der Racenunterſchiede, die bei den (in 3, a) genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird (S. III. 551).

Digitized by Google

der Anlagen für ein gewiſſes Klima noch nicht vollendet war, als das Volk ſchon wieder nach einem andern Himmelsſtrich vertrieben wurde, und alſo die erſte Entwickelung aufhörte, und die Entwickelung der Anlagen für ein anderes Klima ihren Anfang nahm. Dies ſcheint der Fall z. B. mit den Amerikanern geweſen zu ſeyn. Mit ihnen hatte die Entwickelung der Anlagen für ein ſüdliches Klima den Anfang genommen, mitten in dieſer Entwickelung wurden ſie in die nördlichern Gegenden getrieben. Die noch nicht vollendete Entwickelung hörte nun auf, und die für das nördlichere Clima fing an. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hatte ſich nordoſtwärts immer weiter bis nach America hinübergezogen, eine Meinung, die ſehr wahrſcheinlich iſt, ſo wurde in dieſer Zeit die Entwickelung der Anlagen für die nördlichern Gegenden vollendet. Als er ſich nun weiter nach Süden ausbreitete, waren folglich ſeine Naturanlagen bereits vollkommen entwickelt. Daher war nun für dieſen Menſchenſchlag alle weitere Anartung für ein neues Klima unmöglich. Und ſo war nun eine Race gegründet (S. III, 368. f.). Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäſsig in Einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt folgende. Die entwickelten Racen werden nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) zerſtreuet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes vertheilt haben, angetroffen. Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander ſich unterſcheiden, ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge ihres ihnen unabtrennlich anhängenden Charakters aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich. Sie beſtätigen dagegen die Vermuthung einer durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch

Digitized by Google

Einheit der Abſtammung. Aber ſie beſtätigen auc zugleich die Vermuthung, daſs die Urſache ihres claſſifiſchen Unterſchiedes in ihnen ſelbſt und nicht bloſs im Klima liege. Auch ſehen wir daraus, daſs dieſe Urſache eine lange Zeit erfordert haben muſs, um ihre Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun. Endlich erhellet, daſs, als der claſſifiſche Unterſchied einmal zu Stande gekommen war, er durch keine Verſetzungen neue Abarten mehr möglich werden läſst. Folglich kann die Urſache für nichts anders, als für eine ſich allmählig zweckmäſsig entwickelnde, in den Stamm gelegte, urſprüngliche Anlage gehalten werden. Dieſem Beweisgrunde ſcheint zwar die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreuete Race der Papuas Abbruch zu thun; aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch andrer Racen macht es wieder gut. Daſs nehmlich die Haraforas und gewiſſe mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnliche Menſchen mitten unter den Papuas angetroffen werden, ſchwächt auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf die Erbeigenſchaft, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt (S. III. 370. ff.). So lagen in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller claſſiſchen Verſchiedenheit, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich war. Hieraus allein läſst ſich verſtehen, warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäſs auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Claſſen von Menſchen entſtehen muſsten. Dieſe muſsten in der Folge nothwendig ihren beſtimmten Charakter in die Zeugung mit andern Menſchen bringen, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte. Von ſolchen halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von

einem einzigen Stamme zu ſchlieſsen, weil ohne dieſen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre (S. III, 546. f.).

6. Zu Einem und demſelben Stamme zu gehören, bedeutet nicht ſo fort, von einem einzelnen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſeyn, ſondern die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffenden Mannigfaltigkeiten dürfen darum nicht als ſo viel urſprüngliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſo viel Perſonen (beiderlei Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand: ſo kann man die jetzigen Menſchen eben ſo gut von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten (S. III, 375. *)).

7. Kant leitet alle Organiſation von organiſchen Weſen (durch Zeugung) ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge) nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung von urſprünglichen Anlagen (dergleichen ſich bei den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen), die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſei, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb welcher allein eine Erklärung vom Natururſprunge der Naturdinge möglich iſt (S. III, 374.). Forſters Hypotheſe hierüber iſt ganz grundlos. Er läſst die Erde kreiſſen, und Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme befruchteten Mutterſchoofs hervorbringen. Er gründet hierauf Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die ſeinigen (alle übrigen) hervorbrachte. Davon leitet er nun die Verwandtſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche und ſo weiter hinab (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht bloſs im Vergle-

Digitized by Google

chungsſyſtem, ſondern im Erziehungsſyſtem aus gemeinſchaftlichem Stamme) gehenden Naturkräfte organiſcher Weſen ab (S. III, 374. f.).

Zwei merkwürdige Schriften hierüber ſind: *De generis humani varietate nativa, auct. I. Fr. Blumenbach. ed. III. Gottingae* 1795. 8. und Ueber das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte, von D. Chr. Girtanner, Göttingen, 1796. 8.

Kant. Von den verſchiedenen Racen der Menſchen, im 2. Th. von Engels Philoſophen für die Welt. 1 Aufl. 1777.

Deſſ. Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace, in der Berlin. Monatsſchr. 1785. Nov.

Deſſ. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie, im Teutſchen Merkur. 1788. Jan. u. Febr.

Menſchenſtamm,

ſ. Menſchenſchlag.

Menſchenvernunft,

gemeine, *ratio communis, bon ſens.* So nennt man die Vernunft des Menſchen, in ſo fern ſie ſich innerhalb dem Kreiſe der gemeinen Erkenntniſs in dem, was der Menſch thun ſoll (den moraliſchen Vorſchriften) hält, d. i. derjenigen Erkenntniſs, die auf das gemeine Leben anwendbar iſt, ohne die oberſten Gründe dieſer Erkenntniſs zu unterſuchen (G. 23. und 1. Vorr. 14.), ſ. Vernunft und Menſchenverſtand.

Menſchenverſtand,

gemeiner, ſ. Gemeinſinn, 1.

Digitized by Google

Es giebt drei Maximen des gemeinen Menſchenverſtandes: die Maxime

a. des Verſtandes: Selbſtdenken, dies iſt die Maxime der vorurtheilsfreien Denkungsart;

b. der Urtheilskraft: An der Stelle jedes Andern denken, dies iſt die Maxime der erweiterten Denkungsart;

c. der Vernunft: Jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig denken, dies iſt die Maxime der conſequenten Denkungsart.

(M. II, 645. U. 153.).

2. Die Maxime Selbſt zu denken iſt die einer niemals paſſiven Vernunft; Vernunft und Verſtand werden hier im weitern Sinne des Worts für gleichbedeutend genommen. Wenn aber das Selbſtdenken zum Unterſchiede von den beiden übrigen eine Maxime des Verſtandes heiſst, ſo wird das Wort Verſtand, in engerer Bedeutung, für das Vermögen der Begriffe und Regeln genommen. Der Hang zur paſſiven Vernunft, das iſt, ſich in Anſehung der Begriffe und Regeln von Andern vordenken zu laſſen, die Begriffe und Regeln Anderer bloſs anzunehmen, ſie darum für richtig zu halten, weil ſie Andere gedacht haben, und für richtig halten, iſt das Vorurtheil. Dies iſt Heteronomie der Vernunft, d. i. die Vernunft denkt dann nicht ſelbſt, nach eigenen Geſetzen, ſondern läſst ſich von Andern Geſetze geben. Das gröſste Vorurtheil unter allen aber iſt der Aberglaube, ſ. Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heiſst Aufklärung, ſ. Aufklärung. Es iſt hier aber nicht die Rede davon, wie es der Verſtand macht, um Begriffe zu bilden, oder Regeln aus ſich ſelbſt

Digitized by Google

zu erzeugen, ſondern von der Denkungsart, einen zweckmäſsigen Gebrauch von dieſer Vermögen zu machen. Sie iſt alſo eine Vorſchrift, zur Weisheit, welche die Idee vom geſetzmäſsig vollkommenen Gebrauch der Vernunft iſt, zu gelangen. Der Menſch kann freilich nur immer nach derſelben ſtreben und ſich ihr nähern, denn ſie zu erreichen, iſt wohl zu viel von Menſchen gefordert (U. 158. A. 122.).

3. Die Maxime, an der Stelle jedes Andern zu denken, iſt die eines Mannes von erweiterter Denkungsart. Erweiterte Denkungsart heiſst hier, wenn man ſich über die ſubjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwiſchen ſo viele Andere wie eingeklammert ſind, wegſetzt. Darum heiſst nun auch dieſe Maxime eine Maxime der Urtheilskraft, weil ſie die Denkungsart iſt, einen zweckmäſsigen Gebrauch von der Urtheilskraft zu machen, dadurch, daſs man aus einem allgemeinen Standpunct (den man dadurch nur beſtimmen kann, daſs man ſich in den Standpunct Anderer verſetzt) über ſein eigenes Urtheil reflectirt. Wenn man alſo Menſchen ſeine Urtheile mittheilt, ſo ſoll man nicht nach Gründen, die in uns, ſondern die in der Sache liegen, urtheilen. Wenn alſo auch der Umfang und der Grad der Einſicht, wohin die bloſse Naturgabe des Menſchen reicht, (weil nehmlich hier nicht von wiſſenſchaftlicher Erkenntniſs, ſondern von Einſicht des gemeinen Menſchenverſtandes die Rede iſt), noch ſo klein iſt: ſo ſoll doch ein Jeder dieſe Maxime einer erweiterten Denkungsart haben. Man muſs ſich alſo an die Stelle jedes Andern denken, um einzuſehen, ob er auch wohl unſern Gründen ſeinen Beifall geben könnte, welches, wenn ſie bloſs in uns liegen, nicht möglich iſt (U. 159. A. 122.).

4. Die Maxime, jederzeit mit ſich ſelbſt

Digitized by Google

einſtimmig zu denken, iſt die der conſequenten Denkungsart. Dies iſt die Maxime der Vernunft in der engern Bedeutung des Worts, nehmlich die Maxime, die Vernunft, als das Vermögen der Principien, gehörig zu gebrauchen, und niemals ſeinem einmal anerkannten Princip, und wenn noch ſo viel Hinderniſſe im Wege wären, entgegen zu denken, oder nie bald ſo und dann wieder anders zu denken. Dieſe Denkungsart iſt am ſchwerſten zu erreichen. Sie kann auch nur dadurch erreicht werden, daſs man eine vorurtheilsfreie Denkungsart mit einer erweiterten verbindet, und durch öftere Befolgung der Maxime derſelben eine gewiſſe Fertigkeit darin erlangt. Die Hinderniſſe, die einer conſequenten Denkungsart entgegen ſtehen, ſind nehmlich die Vorurtheile und das Intereſſe, und da kömmt es denn ſehr oft, daſs Jemand von ſeinem Princip abweicht (inconſequent verfährt), wenn das Vorurtheil oder das Intereſſe ihn dazu verleitet. Die wahre Weisheit iſt alſo gänzliche Unabhängigkeit vom Vorurtheil und Intereſſe, und gänzliche Abhängigkeit von Principien (U. 160. A. 122.).

5. Geſunder Menſchenverſtand, ſ. Hume, 3. und Verſtand, geſunder.

Kant. Critik d. Urtheilskraft. §. 40. S. 158. ff.

Deſſ. Anthropologie. §. 33. S. 122.

Menſchheit,

ſ. Menſch, 2. ff.

Anlage zu derſelben, ſ. Anlage.

Menſchlichkeit,

ſ. Humanität.

Digitized b

Die äſthetiſche oder ſinnliche Menſchlichkeit (ſ. Humanität, 5.) heiſst auch die Leutſeligkeit, und beſteht in dem Gefühl der wechſelſeitigen Liebe der Menſchen zu einander (Gefühl der Menſchenliebe) (T. 159.). S. auch Nächſtenliebe.

Merkmahl,

Kennzeichen der Erkenntniſs und der Sachen, *nota, diſcrimen, character cognitionis et rei, note, caractère de la connoiſſance et de la choſe.* Dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniſs deſſelben ausmacht; oder, eine Partialvorſtellung, ſo fern ſie als Erkenntniſsgrund der ganzen Vorſtellung betrachtet wird. Alle unſre Begriffe ſind demnach Merkmahle, und alles Denken iſt nichts anders als ein Vorſtellen durch Merkmahle (L. 85.). So iſt die Vernunft ein Merkmahl des Menſchen, und ein Theil der Erkenntniſs deſſelben, folglich auch ein Merkmahl unſrer Erkenntniſs des Menſchen.

2. Ein jedes Merkmahl läſst ſich von zwei Seiten betrachten:

a. als Vorſtellung an ſich ſelbſt;

b. als Partialvorſtellung, d. i. als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorſtellung eines Dinges, und dadurch als Erkenntniſsgrund dieſes Dinges ſelbſt. (L. 85.).

So kann ich mir die Vernunft an ſich ſelbſt vorſtellen, ich kann ſie mir aber auch als Partialvorſtellung des Begriffs Menſch vor-

Digitized by Google

ſtellen, oder als eine Vorſtellung betrachten, aus der ich den Menſchen erkenne *).

3. Alle Merkmahle, als Erkenntniſsgründe betrachtet, ſind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äuſserlichen.

a. Der innere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Ableitung, um durch Merkmahle, als ihre Erkenntniſsgründe, die Sache ſelbſt zu erkennen. So iſt es ein innerer Gebrauch der Merkmahle Vernunft und Thier, wenn ich den Begriff Menſch von ihnen ableite, und ſage, der Menſch gehört ſowohl unter die Claſſe der Weſen, welche Vernunft haben (überſinnliche Weſen), als unter die Claſſe der Thiere (ſinnliche Weſen).

b. Der äuſsere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Vergleichung, um durch Merkmahle, als Theile der Erkenntniſs eines Dinges, daſſelbe mit andern nach den Regeln der Identität und Diverſität (Verſchiedenheit) zu vergleichen. So kann man durch das Merkmahl, Vernunft, den Menſchen mit den übrigen Thie-

---

*) Kant verwechſelt hier gar nicht die Wörter Merkmahl und Vorſtellung, wie ein Recenſent (Neue allgem. deutſche Bibliothek. LVIII. B. 2. St. S. 372) ihm Schuld giebt. Dieſe Begriffe werden hier, wie auch Recenſ. mit Recht fordert, genau unterſchieden. Nur behauptet Kant, jedes Merkmahl ſei eine Vorſtellung. Dies giebt ein Jeder zu, in ſo fern das Merkmahl ein Kennzeichen der Erkenntniſs iſt; denn Erkenntniſs iſt doch ein Inbegriff von Vorſtellungen. Will man es nun vom Merkmahl, in ſo fern es ein Kennzeichen der Sachen iſt, leugnen, ſo bedenkt man nicht, daſs zwar dasjenige, was da macht, daſs das Merkmahl eine reale Vorſtellung iſt, an der Sache zu finden ſeyn muſs, daſs dieſs aber doch, wenn es ein Merkmahl heiſsen ſoll, einen Theil unſerer Erkenntniſs ausmachen, alſo, als Merkmahl, Vorſtellung ſeyn muſs. Hierdurch wird der Idealismus nicht erſchlichen, der gar kein Object der Logik ſeyn, und aus derſelben nicht hergeleitet werden kann.

Digitized by Google

ren vergleichen, um zu ſehen, worin er von ihnen unterſchieden iſt. Da man ihn nun hieran erkennen, aus andern heraus finden, und es gleichſam ein Mahl iſt, woran man ſich ihn merken kann, ſo iſt die deutſche Benennung Merkmahl ſehr paſſend (L. 85.). Ich will nun die verſchiedenen Arten von Merkmahlen alphabetiſch aufführen.

4. Aeuſseres Merkmahl (*nota externa, relatio*), ſ. Merkmahl, auſserweſentliches, b.

5. Analytiſches Merkmahl (*nota analytica*) iſt ein Theilbegriff meines wirklichen Begriffs; ich denke dieſes Merkmahl ſchon wirklich in meinem Begriff. So ſind Vernunft und Thier analytiſche Merkmahle des Begriffs Menſch, denn ich denke mir wirklich in dem Begriff Menſch ein vernünftiges Thier. Dieſe Merkmahle, ſagt K., ſind alle Vernunftbegriffe, d. h. ſolche, die gänzlich *a priori* als Merkmahle des Begriffs, deſſen Theilbegriffe ſie ſind, erkannt werden können. Man muſs dieſen Gebrauch des Worts Vernunftbegriff wohl unterſcheiden von einem andern, ſ. Begriff, Vernunftbegriff, nach welchem es eine Idee bedeutet. K. hat zuerſt auf dieſe Beſchaffenheit gewiſſer Merkmahle aufmerkſam gemacht, man kann ein ſolches Merkmahl auch ein zergliederndes, erläuterndes oder auflöſendes Merkmahl nennen; ſ. den Art. Analytiſches Urtheil. Schwab meint zwar (Preisſchr. S. 157.), man habe die analytiſchen Urtheile (und alſo auch die analytiſchen Merkmahle) ſchon längſt unter dem Namen der identiſchen gekannt; allein wenn dieſes auch von denen gilt, in welchen das Prädicat mit dem Subject vollkommen einerlei iſt, ſo hat man doch nicht diejenigen Sätze identiſche genannt, in welchen das Prädicat ein Theilbegriff des Subjects iſt (L. 86.).

6. Attribut, ſ. Eigenſchaft und Merkmahl, conſtitutives.

7. Aufserweſentliches, veränderliches, zufälliges Merkmahl (*nota extraeſſentialis, variabilis, contingens*) iſt ein ſolches, das von dem Begriff des Dinges getrennt werden kann (L. 89.). So iſt gelehrt ein aufserweſentliches Merkmahl des Menſchen, denn es gehört nicht gerade zu dem Begriff eines Menſchen. Dieſe Merkmahle haben das Eigenthümliche, daſs ſie Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen können, weil ſie vom Begriff des Subjects abtrennlich, und alſo nicht nothwendig mit ihm verbunden ſind. Sie können daher auch zufällige Merkmahle heiſsen, und ſind von zwiefacher Art, entweder

a. innere, wenn ſie innere Beſtimmungen eines Dinges betreffen, in welchem Falle ſie auch Modi heiſsen. So bezeichnet das Merkmahl der Gelehrſamkeit eine innere Beſtimmung, und da es ein aufserweſentliches Merkmahl iſt, einen Modus des Menſchen oder

b. äufsere, wenn ſie äufsere Beſtimmungen eines Dinges betreffen; ſie heiſsen auch Verhältniſſe. So bezeichnet das Merkmahl Herr oder Knecht nur eine äufsere Beſtimmung oder ein Verhältniſs des Menſchen (L. 90.).

8. Bejahendes Merkmahl (*nota affirmativa, poſitiva*) iſt ein ſolches, durch welches wir erkennen, was das Ding iſt (L. 87.). Vernünftig iſt ein bejahendes Merkmahl des Begriffs Menſch, denn wir erkennen dadurch, was der Menſch iſt. Durch bejahende Merkmahle wollen wir alſo etwas verſtehen (L. 88.).

Digitized by Google

9. Conſtitutives, primitives, grundweſentliches Merkmahl, weſentliches Merkmahl in engerer Bedeutung (*nota conſtitutiva, eſſentialis in ſenſu ſtrictiſſimo*). Dasjenige nothwendige oder weſentliche Merkmahl, das dem Dinge zukommt, als Grund andrer Merkmahle von Einer und derſelben Sache (L. 89.), oder das zu des Dinges Weſen als Beſtandſtück deſſelben gehört (C. 82.). Die drei Seiten eines Triangels ſind conſtitutive Merkmahle deſſelben, denn ſie gehören nicht nur nothwendig zum Weſen des Triangels, ſondern ſie ſind auch der Grund davon, daſs der Triangel nothwendig drei Winkel hat, ſie ſind Beſtandſtücke ſeines Weſens und heiſsen daher auch weſentliche Stücke (*eſſentialia*) deſſelben. Eben ſo ſind in dem Begriff Menſch, Thier und Vernunft primitive Merkmahle oder weſentliche Stücke. Der Inbegriff aller weſentlichen Stücke oder grundweſentlichen Merkmahle eines Dinges iſt das logiſche Weſen (*complexus notarum primitivarum, ſ. conceptum aliquem primitive conſtituentium*) (L. 90. C. 83.). Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Cörpers beſtimmen, ſo haben wir gar nicht nöthig, die Data dazu in der Natur aufzuſuchen; wir dürfen unſere Reflexion nur auf die Merkmahle richten, die als weſentliche Stücke den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren (auf Undurchdringlichkeit und Raumeserfüllung). Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts anders, als der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges (L. 91.). Die weſentlichen Stücke enthalten alſo kein Prädicat oder Merkmahl, welches aus andern in demſelben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte (C. 829. f.).

10. Coordinirtes Merkmahl (*nota coordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es mit einem

Digitized by Google

andern als ein unmittelbares Merkmahl der Sache vorgeſtellt wird (L. 86.). So ſind Vernunft und Thier coordinirte Merkmahle des Begriffs Menſch, denn ſie werden beide als unmittelbare Merkmahle des Menſchen vorgeſtellt, ſie ſind daher beide von einander unabhängig, und ſtehen daher dem Range nach neben einander. Die Verbindung coordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst ein Aggregat, und dieſe Aggregation coordinirter Merkmahle macht die Totalität (Vollſtändigkeit) des Begriffs aus, die aber in Anſehung ſynthetiſcher empiriſcher Begriffe nie vollendet ſeyn kann, ſondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht; man kann nehmlich nie alle Begriffe angeben, die ſich als unmittelbare Begriffe des Dinges denken laſſen (L. 86.).

11. Entferntes, mittelbares Merkmahl (*nota remota, mediata*). Ein Merkmahl von dem Merkmahle eines Dinges (S. II, 114.). Nothwendig iſt ein Merkmahl Gottes, unveränderlich iſt ein Merkmahl des Nothwendigen, alſo iſt unveränderlich ein entferntes oder mittelbares Merkmahl Gottes. Zwiſchen dem entfernten Merkmahle und dem Dinge iſt alſo immer noch ein Zwiſchenmerkmahl. Ein entferntes Merkmahl kann nur durch das Zwiſchenmerkmahl mit der Sache verglichen werden. Man kann auch ein Merkmahl durch ein Zwiſchenmerkmahl mit einer Sache verneinend vergleichen, wenn das Merkmahl nehmlich dem Zwiſchenmerkmahl, ſo fern daſſelbe bejahet iſt, widerſtreitet. Zufällig widerſtreitet als ein Merkmahl dem Nothwendigen, nothwendig iſt aber ein Merkmahl von Gott, und ſo erkennet man vermittelſt eines Zwiſchenmerkmahls (nothwendig), daſs zufällig ein verneinendes Merkmahl von Gott ſei. Iſt aber das Zwiſchenmerkmahl verneinend, ſo iſt darum doch noch nicht ein Merkmahl,

Digitized by Google

das dieſem Zwiſchenmerkmahl widerſtreitet, ein bejahendes Merkmahl des Dinges, von dem das Zwiſchenmerkmahl verneinend iſt. Sehend iſt ein Merkmahl, das von Gott verneinend iſt, denn Gott hat den Sinn des Geſichts nicht. Blind iſt ein dem Sehend widerſtreitendes Merkmahl, aber demungeachtet kann doch von Gott nicht geſagt werden, er ſei blind; denn er iſt weder ſehend noch blind, weil dieſe Merkmahle nur von Weſen gelten, die durch Sinne erkennen (S. II, 114.). Die mittelbaren Merkmahle ſind darum ſehr wichtig, weil ſie allein die Vernunftſchlüſſe möglich machen; denn ein Vernunftſchluſs iſt nichts anders, als ein Urtheil durch ein mittelbares Merkmahl, oder die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmahls (S. II, 114.). Die Beziehung des Merkmahls zu der Sache in dem Urtheile: die menſchliche Seele iſt ein Geiſt, deutlich zu erkennen, kann man ſich des Zwiſchenmerkmahls vernünftig bedienen, ſo daſs man vermittelſt deſſelben Geiſt als ein mittelbares Merkmahl der menſchlichen Seele anſehe. Es müſſen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nehmlich:

a. Geiſt iſt ein Merkmahl des Vernünftigen;

b. vernünftig iſt ein Merkmahl der menſchlichen Seele;

c. Geiſt iſt ein (entferntes oder mittelbares) Merkmahl der menſchlichen Seele.

Dieſe drei Handlungen des Urtheilens machen den Vernunftſchluſs aus, alſo iſt derſelbe nichts anders, als die Vergleichung eines entfernten Merkmahls mit der Sache ſelbſt durch dieſe drei Handlungen, d. i. ein Urtheil durch ein

mittelbares Merkmahl (S. II, 115.), ſ. Figur, 26. ff.

12. Fruchtbares, wichtiges Merkmahl (*nota foecunda, gravior*). Ein ſolches Merkmahl, das ein Erkenntniſsgrund von groſsen und zahlreichen Folgen iſt, theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — ſo fern es hinreichend iſt, um dadurch ſehr viel an der Sache ſelbſt zu erkennen; theils in Rückſicht auf ſeinen äuſsern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — ſo fern es dazu dient, ſowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen andern, als auch die Verſchiedenheit deſſelben von vielen andern zu erkennen. So iſt die Vernunft ein wichtiges und fruchtbares Merkmahl eines Menſchen. Uebrigens müſſen wir hier die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktiſchen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit, unterſcheiden.

13. Inneres Merkmahl (*nota interna, modus*), ſ. Merkmahl, auſserweſentliches, a.

14. Leeres, geringes, unwichtiges Merkmahl (*nota infoecunda, levior*). Ein ſolches Merkmahl, das ein Erkenntniſsgrund von kleinen und wenigen Folgen iſt. Dies gilt wieder (ſ. Merkmahl, fruchtbares) theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs, des Gebrauchs in der Ableitung, theils in Rückſicht auf ſeinen äuſsern Gebrauch, den Gebrauch in der Vergleichung. So iſt Ding ein ſehr leeres und unwichtiges Merkmahl des Menſchen; denn es dient weder viel dadurch abzuleiten noch zu vergleichen (L. 88.).

15. Mittelbares Merkmahl, ſ. Merkmahl, entferntes.

Digitized by Google

16. Nothwendiges, unveränderliches, wesentliches Merkmahl (*nota necessaria, invariabilis, essentialis, ad essentiam s. internam possibilitatem pertinens*) ist ein solches, das jederzeit bei der vorgestellten Sache muss anzutreffen seyn (L. 89.), oder zur innern Möglichkeit des Begriffs gehört (C. 82.), oder durch einen Satz *a priori* dem Subject beigelegt wird (C. 82.). So ist die Vernunft ein nothwendiges Merkmahl des Menschen, denn sie muss jederzeit bei dem Menschen anzutreffen seyn, ein Mensch ohne Vernunft wäre kein Mensch. Diese Merkmahle kann man nicht aufheben, ohne den Begriff zu zerstören, zu welchem sie gehören, sie sind von den Begriffen des Subjects unabtrennlich (C. 82.). Unter diesen nothwendigen Merkmahlen giebt es aber noch einen Unterschied; sie sind nehmlich entweder

a. constitutive, s. Merkmahl, constitutives; oder

b. Attribute, s. Eigenschaft.

(L. 89.) Das logische Wesen eines Dinges kann zwar allerdings aus der Erfahrung erkannt werden, aber dies ist nicht nöthig, denn es kömmt dabei nicht darauf an, ob ein solches Ding da ist, oder existirt, welches das Realwesen ist, sondern nur, ob es logisch möglich ist, d. i. ohne Widerspruch gedacht werden kann. Das logische Wesen ist der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges. Die Nothwendigkeit der Merkmahle aber muss auf einem Satz *a priori* beruhen, und dieser ist, dass einem Dinge nothwendig die Merkmahle zukommen müssen, die zu seinem Begriff gehören (L. 90. f.), s. Merkmahl, constitutives. Uebrigens müssen alle Sätze, die *a priori* gelten, solche Prädicate, d. i. alle Dinge, die

a priori erkannt werden, ſolche Merkmahle enthalten.

17. Primitives Merkmahl, ſ. Merkmahl, conſtitutives.

18. Subordinirtes Merkmahl (*nota ſubordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es nur vermittelſt des andern an dem Dinge vorgeſtellt wird (L. 86.). So iſt Thier ein ſubordinirtes Merkmahl des Begriffs Vogel, denn es wird nur vermittelſt des Begriffs lebendig an dem Vogel vorgeſtellt. Thier iſt von lebendig abhängig, und ſteht daher dem Range nach unter ihm. Die Verbindung ſubordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst eine Reihe. Dieſe Reihe ſubordinirter Merkmahle ſtöſst *a parte ante*, oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die ſich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern laſſen. *A parte poſt*, oder in Anſehung der Folgen hingegen, iſt dieſe Reihe unendlich, weil wir zwar ein höchſtes *genus*, aber keine unterſte *ſpecies* haben. Mit der Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmahle wächſt die intenſive oder tiefe Deutlichkeit, ſo wie mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmahle die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit (L. 87.).

19. Synthetiſches Merkmahl (*nota ſynthetica*) iſt ein Theilbegriff des bloſs möglichen ganzen Begriffs; der alſo durch eine Syntheſis mehrerer Begriffe erſt werden ſoll. So iſt ſchwer ein ſynthetiſches Merkmahl des Begriffs Cörper; denn ob ein Cörper ſchwer ſei, und alſo dieſes Merkmahl auch zu ſeinen übrigen gehöre, das erhellet nicht ehe als durch eine Unterſuchung von etwas anderm auſser dem Begriffe. Es iſt möglich, daſs der Cörper auch die-

ſes Merkmahl habe, hätte er es aber nicht, ſo würde er dennoch ein Cörper ſeyn. Dieſe Merkmahle können Erfahrungsbegriffe ſeyn, aber auch Begriffe *a priori*. K. hat zuerſt dieſe Beſchaffenheit gewiſſer Merkmahle entdeckt, man kann ein ſolches Merkmahl auch ein erweiterndes Merkmahl, ein Erweiterungsmerkmahl nennen, ſ. den Art. ſynthetiſches Urtheil.

20. Unmittelbares Merkmahl (*nota immediata, proxima*). Ein Merkmahl von der Sache ſelbſt, zwiſchen welchem alſo und der Sache kein Zwiſchenmerkmahl iſt. So iſt nothwendig ein unmittelbares Merkmahl Gottes. Das unmittelbare Merkmahl kann zwiſchen der Sache ſelbſt und dem mittelbaren Merkmahl die Stelle eines Zwiſchenmerkmahls vertreten, weil nur durch daſſelbe das mittelbare Merkmahl mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Das unmittelbare Merkmahl iſt alſo dasjenige, was ich mir am Subject ſelbſt, und nicht an einem Merkmahl deſſelben vorſtelle. Die Vernunft iſt ein unmittelbares Merkmahl des Menſchen. Es kann aber auch ein mittelbares Merkmahl als ein unmittelbares gebraucht und vermittelſt deſſelben wieder ein noch entfernteres Merkmahl von der Sache erkannt werden. So iſt unveränderlich ein mittelbares Merkmahl Gottes, ſ. Merkmahl, entferntes, es kann aber als ein unmittelbares gebraucht werden, um dadurch zu erkennen, daſs die Dauer Gottes durch keine Zeit zu meſſen iſt, weil durch die Zeit meſsbar dem Unveränderlichen widerſtreitet (S. II, 114. ff.). Die unmittelbaren Merkmahle ſind der Grund aller Urtheile; denn urtheilen iſt nichts anders, als ein Ding durch unmittelbare Merkmahle beſtimmen oder erkennen.

21. Unwichtiges Merkmahl, ſ. Merkmahl, leeres.

Digitized by Google

22. Unzureichendes Merkmahl (*nota insufficiens*) ist ein solches, das nicht hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden. Das Bellen des Hundes ist z. B. ein unzureichendes Merkmahl desselben, denn es reicht nicht zu, ihn von dem gemeinen Seehund, dessen Laute auch ein heiseres Bellen sind, zu unterscheiden, s. Merkmahl, zureichendes.

23. Verhältnismerkmahl, s. Merkmahl, äusseres.

24. Verneinendes Merkmahl (*nota negativa*). Ein solches, durch welches wir erkennen, was das Ding nicht ist (L. 87.). Unheilig ist ein verneinendes Merkmahl des Begriffs Mensch, denn wir erkennen dadurch, dass der Mensch nicht heilig ist, dass ihm das Merkmahl heilig nicht beigelegt werden kann. Die verneinenden Merkmahle dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Wo es also unmöglich ist, zu irren, sind sie unnöthig. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmahle sehr nöthig und wichtig (L. 87. f.). Man kann alle Merkmahle insgesammt in verneinende verwandeln. Durch sie wollen wir etwas nicht missverstehen, oder darüber nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen (L. 88.).

25. Wesentliches Merkmahl, s. Merkmahl, nothwendiges.

26. Wichtiges Merkmahl, s. Merkmahl, fruchtbares.

27. Zufälliges Merkmahl, s. Merkmahl, ausserwesentliches.

28. Zureichendes Merkmahl (*nota sufficiens*). Ein solches Merkmahl, das hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden (L. 83.). Die Vernunft ist ein zureichendes Merkmahl des Thieres, welches Mensch heisst, um dasselbe von allen andern Thieren zu unterscheiden; denn wir kennen sonst keine Thiere weiter, als die Menschen, welche Vernunft hätten. So sind Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zureichende Merkmahle einer Erkenntnifs *a priori*, s. *A priori*, 14. f. Die Hinlänglichkeit der Merkmahle ist aber nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch die Erkenntnifs beabsichtigt werden. Gesetzt, wir hätten den Zweck, den Menschen nicht blofs mit sinnlichen Wesen, z. B. den Thieren, zu vergleichen, sondern auch mit übersinnlichen Wesen, z. B. mit Gott, so würde die Vernunft kein zureichendes Merkmahl seyn (L. 89.).

29. Zwischenmerkmahl (*nota intermedia*). Ein solches Merkmahl, durch welches das entfernte Merkmahl mit der Sache selbst verglichen wird (S. II, 114.). So ist nothwendig ein Zwischenmerkmahl zwischen den Begriffen Gott und unveränderlich, weil durch dasselbe das entfernte Merkmahl unveränderlich mit Gott verglichen wird. Man kann übrigens ein Merkmahl mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmahl bejahend und verneinend vergleichen: bejahend dadurch, dafs man erkennet, dafs etwas dem Zwischenmerkmahl zukömmt; verneinend, dafs es ihm widerstreitet. Unveränderlich kömmt dem Nothwendigen zu, zufällig widerstreitet ihm; man erkennet also hier durch das Zwischenmerkmahl: nothwendig, dafs unveränderlich Gott zukömmt und zufällig ihm widerstreitet, das erste ist also eine bejahende,

das zweite eine verneinende Vergleichung durch ein und daſſelbe Zwiſchenmerkmahl. Der Vernunftſchluſs iſt nichts anders, als die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmahl. Dieſes Zwiſchenmerkmahl in einem Vernunftſchluſs heiſst auch der mittlere Hauptbegriff (*terminus medius*), ſ. Figur und Merkmahl, entferntes und unmittelbares.

Kant. Logik. Einleit. VIII. S. 84 — 91.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. II. Abſchn. S. 82. f.

Preisſchriften über die Frage: welche Fortſchritte u. ſ. w. von Schwab, Reinhold, Abicht. Nachtrag. S. 157. f.

Meier. Auszug aus der Vernünftl. I. Hauptth. V. Abſchn. S. 36. ff.

Kant. Die falſche Spitzfindigk. der 4 ſyllog. Figuren, in Kants ſämmtl. kleinen Schriften. 2. Band. S. 113. ff,

Kieſewetter. Logik. ad. §. 22. ff.

Meſſen,

Meſſung, μετρειν, *metiri*, *meſurer*. Die Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (C. 439.). Was ich nehmlich meſſen will, betrachte ich als eine Reihe von Einheiten, deren Anzahl ich eben durchs Meſſen beſtimmen will. Jede der folgenden Einheiten iſt als etwas anzuſehen, welches die vorhergehenden vorausſetzt, ſo etwas nennt man ein Bedingtes, und alles, was es vorausſetzt, ſeine Bedingungen (hier die vorhergehenden Einheiten), die Verknüpfung aber dieſer Bedingungen unter einander bis auf die letzte die

Digitized by Google

Syntheſis derſelben. Das letzte Bedingte (die letzte Einheit beim Meſſen) iſt die gegebene (beſtimmte), auf die ich komme, wenn ich von der erſten Bedingung (der erſten Einheit an) eine nach der andern zu den übrigen hinzuthue, bis auf dasjenige Bedingte, was nicht weiter als Bedingung von einem andern Bedingten angeſehen werden ſoll, alſo bis zu einem gegebenen (oder beſtimmten) Bedingten.

2. Die Meſſung iſt alſo die ſucceſſive Syntheſis ſeiner Theile (C. 454. *)). Denn wenn ich meſſe, ſo thue ich einen Theil nach dem andern (ſucceſſiv) zu den übrigen hinzu, und verknüpfe ihn mit den übrigen, ſo daſs dadurch ein beſtimmtes Ganze entſteht. Auf dieſe Art wird das Ganze, die Totalität, in der That für meine Anſchauung deſſelben erzeugt (conſtruirt). Wollte man dagegen den Einwurf machen, daſs bei groſsen Meſſungen, z. B. am Himmel, dieſe Erzeugung doch nicht ſucceſſiv ſei: ſo würde man vergeſſen, daſs alles am Ende durch Zahlen gemeſſen wird, das heiſst durch eine Summe von Einheiten, welche nicht anders vorſtellbar iſt, als durch die ſucceſſive Syntheſis aller ihrer Einheiten, von der erſten an, als den Bedingungen, bis zu der letzten, als dem gegebenen Bedingten, welches durch die Grenze im Raume, oder des letzten Zeitpuncts der ganzen abgelaufenen Zeit, begrenzt wird,

3. Sollen wir einen beſtimmten Begriff von der Quantität eines Quanti x erhalten, ſo iſt hierzu erſtlich nöthig, daſs immerfort eben daſſelbe Quantum a (welches hier die Einheit heiſst, und wieder groſs oder klein ſeyn kann) zu ſich ſelbſt hinzugeſetzt (welches die ſucceſſive Syntheſis iſt), und ſo $x = a + a + a + a + \ldots$ wird. Die Einheit a nennt man dann auch das Maaſs. Es muſs nun zweitens beſtimmt werden, wie

vielmal das a geſetzt, oder im x enthalten ſei; erſt dann ſagen wir, wir haben das Quantum x durch das Quantum a gemeſſen. Die Beſtimmung des Wievielmal heiſst die Zahl; mithin iſt die Ausmeſſung des Quantum (die Erlangung eines beſtimmten Begriffs deſſelben) nicht anders als durch Zahlen möglich (Schulz Prüfung I. Th. S. 214. f.).

4. Man kann daher auch ſagen: Meſſen heiſst beſtimmen, wie vielmal das Maafs in einer gewiſſen Gröſse enthalten iſt. Auch iſt Meſſen und die Quantität eines Quantums ſuchen identiſch. Schulz (Prüfung II. Th. S. 218.) verkennt aber den von ihm ſo richtig angegebenen Begriff des Meſſens, wenn er meint, daſs die unendliche gerade Linie, die unendliche Ebene und der ganze unendliche Raum durch die Formeln: 2 ∞; 3,1415 . . . ∞^2; und 4,18879 . . . ∞^3 gemeſſen ſeien. Denn ſo lange in dieſen Formeln noch das Zeichen ∞ vorkömmt iſt man mit ſeiner Syntheſis noch nicht zu einem gegebenen Bedingten gekommen, und hat alſo nicht die Meſſung vollendet. Durch ∞ gebe ich auch gar nicht an, wie vielmal das Maafs in der Gröſse enthalten iſt, welches auch dem Begriff des Unendlichen zuwider ſeyn würde, der allerdings die Idee von der abſoluten Vollendung der in der reinen Anſchauung *a priori*, oder in der Erfahrung, gegebenen Reihen, und da dieſe der Gröſse nach alle durch Zahlenreihen vorgeſtellt werden, der Zahlenreihen ſind, bei denen es aber unmöglich iſt, zur abſoluten Totalität zu gelangen. Daſs man ſich aber die Vollendung derſelben in der Idee vorſtellen kann, iſt doch noch ſehr unterſchieden von der Realiſirung dieſer Vollendung durch wirkliches Zählen oder Meſſen, es ſei nun in der empiriſchen oder reinen Conſtruction. Die bloſse Bezeichnung des Unend-

Digitized by Google

lichen mit dem Zeichen ∞ kann aber noch weniger hierin etwas leiſten, ſ. Erhabenheit, 5.

Kant. Critik d. r. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. A. II. B. II. H. I. A. S. 439. — II. A. S. 454 *).

Metaphyſik,

Philoſophie der reinen Vernunft, reine materiale Philoſophie, *metaphyſica*, *metaphyſique*. Die ganz iſolirte ſpeculative Vernunfterkenntniſs, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloſse Begriffe (C. XIV. G. 35. K. X. T. III.).

Metaphyſik iſt Erkenntniſs durch bloſse Vernunft, d. i. durch das bloſse Vermögen zu erkennen, ohne alle Eindrücke auf die Sinne. Dieſe Erkenntniſs iſt iſolirt*), heiſst, ſie iſt eine von allem, was die Erfahrung zur Erkenntniſs hergeben könnte, was alſo nicht durch das bloſse Erkenntniſsvermögen allein und aus demſelben erkannt wird, ganz abgeſonderte und für ſich beſtehende Einheit. Dieſe Erkenntniſs iſt ſpeculativ oder ſie liegt auſser dem Felde der gemeinen Erfahrungserkenntniſs. Sie iſt endlich eine Erkenntniſs durch bloſse Begriffe, oder entbehrt gänzlich aller Anſchauungen. Durch das letztere unterſcheidet ſich die Metaphyſik von der Mathematik. Beide Erkenntniſſe haben

*) Das Iſoliren der Erkenntniſſe iſt erheblich. Es beſteht darin, daſs man ſie von allen andern, mit welchen ſie im Gebrauch gewöhnlich verbunden ſind, abſondert, und ſorgfältig verhütet, daſs ſie nicht mit ihnen in ein Gemiſche zuſammen flieſsen. Die bisherige Unterlaſſung des Iſolirens der Vernunfterkenntniſſe hat die ganze Metaphyſik in Verachtung gebracht. (M. I. 1016. C. 870. ff.)

Digitized by Google

nehmlich das mit einander gemein, oder ſind darin gleichartig, daſs ſie ſpeculative Vernunfterkenntniſſe ſind, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erheben, gänzlich *a priori* ſind; beide unterſcheiden ſich aber darin von einander, oder ſind darin entſchieden ungleichartig, daſs Metaphyſik Vernunfterkenntniſs durch bloſse Begriffe, Mathematik aber Vernunfterkenntniſs durch Anwendung derſelben auf Anſchauung, oder durch Conſtruction der Begriffe *a priori*, iſt. In der Mathematik iſt die Vernunft gleichſam der Schüler der reinen Sinnlichkeit, denn dieſe liefert ihr Anſchauungen in Raum und Zeit zu ihrer Erkenntniſs; in der Metaphyſik aber ſoll die Vernunft ihr eigener Schüler ſeyn, ſie muſs in derſelben alle Belehrung aus ſich ſelbſt nehmen. Auch die Vernachläſſigung dieſes Unterſchiedes hat die Grundidee der Metaphyſik verdunkelt (C. 872. Pr. 23. f.), ſ. Mathematik. Bis auf K. hat man zwar immer an der Metaphyſik gearbeitet, auch durch das Beiſpiel der Mathematik, die Sicherheit, von der Erfahrung nicht widerlegt zu werden, den Reiz, ſeine Erkenntniſs zu erweitern, und die Möglichkeit, durch Zergliederung der Begriffe *a priori* zu erkennen, verleitet (M. I, 10. C. 7. ff.), Syſteme derſelben aufgebauet, aber das Schickſal war dieſer Art von Vernunfterkenntniſs doch noch nicht ſo günſtig geweſen, daſs ſie den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft einzuſchlagen vermocht hätte. Und dennoch iſt ſie älter, als alle übrigen Kenntniſſe, als ſelbſt die Mathematik. Ja die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche (nach den Regeln der Schule), oder populäre Art (ohne alle Regeln) geſchehen? (C. 870.) Das Product der letztern Art nennt Baumgarten die natürliche, das der erſtern die künſtliche Metaphyſik (Metaphyſik, §. 3.).

Sollten auch einmal alle übrigen Kenntniſſe des Menſchen insgeſammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verſchlungen werden, ſo wird doch dann die Metaphyſik noch übrig bleiben. Denn in dieſen reinen Vernunftkenntniſſen durch bloſse Begriffe geräth die Vernunft continuirlich ins Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Geſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt, *a priori* (wie ſie ſich anmaſst) einſehen will, und kann doch dieſe Kenntniſſe nicht aufgeben, weil ſie immer wieder aus ihr ſelbſt entſpringen. In ihnen muſs man unzählige mal den Weg zurückthun, weil man findet, daſs er nicht dahin führet, wohin man will. Dieſe Vernunftkenntniſſe, welche Metaphyſik heiſsen, ſind ein Kampfplatz endloſer Streitigkeiten (1. C. Vorr. 2.), auf welchem, wie es ſcheint, nie vollkommene Einhelligkeit ihrer Anhänger zu hoffen iſt. Ja ſie ſcheinen ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſeyn, den Denkern ein Feld darzubieten, auf welchem ſie ihre Kräfte gleichſam als in einem Spielgefechte üben können, auf dem aber noch niemals ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen, und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Das Verfahren in der Metaphyſik war bis auf Kant ein bloſses Herumtappen; ja ein Herumtappen, durch welches hier, unter lauter Begriffen, die ganz ohne Anſchauung, und folglich ohne Realität zu ſeyn ſcheinen, gar nichts auszurichten iſt (C. XIV. f.). In der Metaphyſik müſſen aber alle Sätze, in ſo fern ſie eigentlich metaphyſiſch ſind, d. i. eine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen enthalten, ſynthetiſche Sätze *a priori* ſeyn. Denn wären ſie bloſs analytiſche Sätze, ſo könnte die Wahrheit derſelben bloſs durch Zergliederung, oder analytiſche Erläuterung des Subjects in dieſen Sätzen erkannt werden; dazu bedürfte es dann keiner beſondern Wiſſenſchaft, ſondern nur der Logik, welche die Kunſt

ſiren oder zu zergliedern lehrt. Freilich giebt es auch analytiſche Urtheile in der Metaphyſik, aber ſie machen nur die Mittel zu eigentlichen metaphyſiſchen Urtheilen aus, d. i. zu denen, auf die der Zweck der Wiſſenſchaft ganz und gar gerichtet iſt, und die allemal ſynthetiſch ſind. Denn wenn Begriffe zur Metaphyſik gehören, z. B. die Begriffe der Subſtanz, Möglichkeit, Exiſtenz, Nothwendigkeit: ſo gehören die Urtheile, die aus der bloſsen Zergliederung derſelben entſpringen, auch nothwendig zur Metaphyſik; z. B. Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt u. ſ. w. und vermittelſt mehrerer dergleichen Urtheile ſuchen wir der Erklärung der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analyſis eines reinen Verſtandesbegriffs (dergleichen Subſtanz iſt, und die Metaphyſik enthält) nicht auf andere Art vor ſich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empiriſchen Begriffs, der nicht in die Metaphyſik gehört (z. B. Luft), ſo iſt zwar der Begriff metaphyſiſch, aber die analytiſchen Urtheile darüber ſind logiſch (C. 18. Pr. 56. M. I, 20.). Die Metaphyſik unterſcheidet ſich nehmlich von der Logik, die auch ein Zweig der reinen, oder ſich über alle Erfahrungsbelehrung erhebenden, Philoſophie iſt, dadurch, daſs ſie auf beſtimmte Gegenſtände des Verſtandes eingeſchränkt iſt, oder die Materie der Erkenntniſs *a priori* zum Gegenſtande hat, daher ſie auch die materiale reine Philoſophie genannt werden kann. Die Logik hingegen hat bloſs die Form alles Denkens, über jedes Object ohne Unterſchied, zum Gegenſtande, und beſchäftigt ſich daher mit den Regeln des Denkens überhaupt. Da nun dies die Form des Denkens iſt, ſo kann die Logik auch die formale reine Philoſophie, genannt werden (G. V. 1. ff.). S. Logik.

2. Es iſt alſo nun die Frage: woran es liegt, daſs in der Metaphyſik bis auf K. noch kein ſiche-

Digitized by Google

rer Weg der Wiſſenſchaft hat gefunden werden können? Sollte es etwa ganz unmöglich ſeyn, es hierin je zur Wiſſenſchaft zu bringen? Wolfer hat aber alsdann die Natur unſere Vernunft mit der raſtloſen Beſtrebung heimgeſucht, dem Weg zur Wiſſenſchaft in jenen Vernunftkenntniſſen, in welchen ſie keinen Probierſtein der Erfahrung mehr anerkennt (1. C. Vorr. 2.) nachzuſpüren; als ſei dies eine ihrer wichtigſten Angelegenheiten? Noch mehr, wie wenig haben wir Urſache, Vertrauen in unſere Vernunft zu ſetzen, wenn ſie uns in einem der wichtigſten Stücke unſerer Wiſsbegierde nicht bloſs verläſst, ſondern durch Vorſpiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder iſt der Weg zur Wiſſenſchaft in der Metaphyſik bisher nur verfehlt? Welche Anzeigen können wir dann benutzen, um bei erneuertem Nachſuchen zu hoffen, daſs wir glücklicher ſeyn werden, als unſre Vorfahren? (C. XV.)

3. Die Beiſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft, die durch eine auf einmal zu Stande gekommene Revolution (durch die Anwendung der Buchſtabenrechnung auf die Geometrie, und dieſer auf die Phyſik) das geworden ſind, was ſie jetzt ſind, brachten Kant auf den Gedanken, daſs in der Metaphyſik wohl eine gleiche Revolution möglich ſei. Vielleicht, dachte er, iſt in der Metaphyſik durch gänzliche Umänderung der Denkart eben das auszurichten, was dadurch in jenen Wiſſenſchaften geleiſtet worden iſt, nehmlich unumſtöſsliche Gewiſsheit. Bisher nahm man an, alle unſere Erkenntniſs müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; weil nehmlich dieſe uns die Erkenntniſſe von ſich durch die Sinne liefern müſsten. Dann wäre es aber unmöglich, *a priori* (vor aller Erfahrung, ehe ſie uns die Erkenntniſſe geliefert hätten) etwas durch Begriffe über ſie auszumachen. Man verſuche es daher, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik (die doch eine Wiſſenſchaft

Digitized by Google

a priori ſeyn ſoll) damit beſſer fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich in vielen Stücken nach unſerer Erkenntniſs richten. Dies ſtimmt ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniſs derſelben *a priori* zuſammen, die über Gegenſtände etwas feſtſetzen ſoll, ehe ſie uns gegeben werden (ehe ſie uns Erkenntniſs von ſich durch die Sinne liefern). Es iſt hiermit eben ſo, als mit dem erſten Gedanken des Copernicus bewandt. Es wollte nehmlich mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht recht fort, wenn man annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer. Copernicus machte daher den entgegengeſetzten Verſuch, dieſe Bewegungen zu erklären. Er nahm an, die Sterne ſeien in Ruhe, und der Zuſchauer ſei in Bewegung, und ſiehe da, das ganze unerklärliche Wunder der Bewegungen am Himmel war aufgeſchloſſen. In der Metaphyſik läſst ſich der nehmliche Verſuch machen, in Anſehung der Anſchauung der Gegenſtände. Wenn die Anſchauung ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müſste, ſo iſt gar nicht abzuſehen, wie man von dieſer Beſchaffenheit etwas *a priori* wiſſen könne, d. i. ehe uns die Gegenſtände dieſe ihre Beſchaffenheit durch die Sinne bekannt gemacht haben. Richtet ſich aber der Gegenſtand, als Object der Sinne, nach der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens, ſo können wir uns dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen. Sollen nun dieſe Anſchauungen Erkenntniſſe werden, ſo muſs ich mir Begriffe von dem Gegenſtande machen, den ich durch ſie anſchaue, richten ſich nun dieſe Begriffe nach dem Gegenſtande, ſo iſt wieder die Frage, wie ich etwas *a priori* von ihnen wiſſen kann. Richten ſich aber die Gegenſtände nach dieſen Begriffen, ſo ſehe ich ein, wie ich etwas von dieſen Erfahrungsgegenſtänden wiſſen kann, noch ehe ich die Erfahrungserkenntniſs derſelben, vermittelſt des Eindrucks auf die Sinne, erhalte; weil dann die Begriffe, welche aus

meinem eigenen Erkenntniſs vermögen entſpringen, die Geſetze ſind, durch welche alle Erfahrungserkenntniſs beſtimmt wird, nach welchen ſie ſich nothwendig richten, und mit welchen ſie übereinſtimmen muſs. So werden wir von den Gegenſtänden der Erfahrung nur das *a priori* erkennen, was wir ſelbſt in ſie hinein legen, und diejenigen Gegenſtände der Vernunft, welche dieſe nothwendig denken muſs, die aber in keiner Erfahrung vorkommen können, werden dieſer veränderten Methode ſogar zum Probierſtein dienen können (C. XV. ff.).

4. Dieſer Verſuch iſt K. nach Wunſch gelungen, und verſpricht der Metaphyſik in ihrem erſten Theile, da ſie ſich mit Begriffen *a priori* beſchäftigt, nach denen ſich die Gegenſtände der Erfahrung richten müſſen, den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft. Denn man kann nach dieſer Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniſs *a priori* ganz wohl erklären, und die Geſetze, welche *a priori* der Natur zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen. Der erſte Theil der (theoretiſchen) Metaphyſik iſt alſo eine Deduction unſers Vermögens, *a priori* zu erkennen; aber der zweite Theil, der ſich mit dem Zweck der Metaphyſik beſchäftigt, lehrt, daſs wir mit dieſem unſerm Vermögen, *a priori* zu erkennen, nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit, daſs es Vernunfterkenntniſs *a priori* gebe, und worauf ſie allein angewendet werden könne, welches im erſten Theil der theoretiſchen Metaphyſik gezeigt wird. Sie geht nehmlich nur auf Erſcheinungen *), läſst aber dagegen die Sache an ſich

*) Selbſt unſere Erkenntniſs iſt nichts anders als Erſcheinung des innern Sinnes, und wenn wir den Urſprung unſrer Erkenntniſs

ſelbſt, zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und alle Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten verlangt. Geſetzt nun, es finde ſich, daſs das Unbedingte ohne Widerſpruch gar nicht gedacht werden könne (ſ. Antinomie), wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniſs richte ſich nach den Gegenſtänden, als wären ſie die Dinge an ſich ſelbſt; geſetzt ferner, der Widerſpruch falle weg, wenn man annimmt, unſre Erfahrungserkenntniſs und folglich die Gegenſtände der Erfahrung richten ſich nach unſern Vorſtellungen, in ſo fern dieſe in unſerm Erkenntniſsvermögen gegründet ſind, ſo daſs alſo dieſe Gegenſtände Erſcheinungen ſind: ſo muſs unſer Verſuch, die Denkungsart umzukehren, geglückt ſeyn, und allein ächte Metaphyſik geben. Nun iſt es aber doch eine Hauptaufgabe der Metaphyſik, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinauszukommen, und die Fragen nach Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit zu beantworten (U. 465.), ſ. *A priori* 22. f. Dieſem Wunſche genügt daher die Erkenntniſs *a priori*, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht, um etwas von dieſen überſinnlichen Gegenſtänden zu erkennen, aber doch in praktiſcher Abſicht, ſie als nothwendig zum moraliſchen Handeln vorauszuſetzen (ſ. Glaubensſache). Und bei einem ſolchen Verfahren hat uns die bloſs auf Erkenntniſs *a priori* zum Erkennen ausgehende

---

unterſuchen, und dazu den Begriff der Cauſalität gebrauchen, ſo wenden wir ihn gar nicht wider die Grundſätze der kritiſchen Philoſophie an, wie Aeneſidemus oder Schulze meint, ſondern wir erklären den Urſprung der Erkenntniſs als eines Naturphänomens des innern Sinnes. Erkenntniſs, als Gegenſtand an ſich ſelbſt, iſt und bleibt uns ſtets verborgen.

Vernunft zur Erweiterung des Feldes unſerer Erkenntniſs immer doch wenigſtens Platz verſchafft, aber in ſo fern ſie auf Erkenntniſs *a priori* zum Handeln ausgeht, füllt ſie dieſen Platz auch aus (C. XVIII. ff.).

Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforſchungen nur drei Ideen (Vernunftbegriffe):

a. Gott (ſ. Gott, 45.);

b. Freiheit;

c. Unſterblichkeit.

Die Gegenſtände dieſer Begriffe ſind in keiner Erfahrung zu finden, folglich gehört die Erkenntniſs derſelben, wenn eine möglich iſt, nicht nur in die Metaphyſik; ſondern ſie ſind auch gerade die Gegenſtände, für die alle übrige Erkenntniſs *a priori* vornehmlich der Unterſuchung bedarf, indem theils die unrichtige Anwendung der übrigen Erkenntniſs *a priori* auf Erfahrung ſich durch die Erfahrung ſelbſt widerlegt, über dieſe Gegenſtände aber keine Erfahrung möglich iſt; theils dieſe Gegenſtände die wichtigſten Zwecke des Menſchen, ſein Schickſal, ſeine Moralität, ſeine Hoffnungen, und folglich den Endzweck ſeines Daſeyns, ſeine ganze Beſtimmung, betreffen. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr bloſs zum Mittel, um zu jenen Ideen zu gelangen, und zu zeigen, daſs ſie keine bloſsen Hirngeſpinnſte ſind. Sie bedarf aber dieſer Begriffe nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, denn aus dem Begriff Gott läſst ſich in der Natur nichts erklären, die Freiheit des Willens findet ſich gar nicht in der Natur, und die Unſterblichkeit ſcheint ſogar der Natur zu widerſprechen; ſondern ſie bedarf dieſer Begriffe, um über

Digitized by Google

die Natur hinaus zu kommen. Der Begriff Freiheit führt aber mit dem Begriff Gott verbunden auf den Begriff der Unſterblichkeit. Iſt nehmlich der Wille des Menſchen frei, und ſein Schickſal abhängig vom Urheber und Herrn der Welt, ſo liegt ſein Ziel, das höchſte Gut, über die Grenze dieſes Lebens hinaus, und der Menſch (als Ding an ſich) iſt unſterblich. Handelt der Menſch alſo unter der Idee der Freiheit des Willens, d. i. moraliſch, und betrachtet er, als abhängig von der Natur, dieſe als das Werk eines moraliſchen Weſens, ſo handelt er auch unter der Idee einer ewigen Fortdauer oder ſtrebt aus Pflicht nach einem Ziel, das in keiner Zeit erreicht werden kann, ſ. Gut, höchſtes. So hängen die höchſten Zwecke unſers Daſeyns bloſs vom praktiſchen Vernunftvermögen ab. S. Vernunftbegriff.

5. In jenem Verſuch, das bisherige Verfahren in der Metaphyſik umzuändern, beſteht nun das Geſchäft der Critik der ſpeculativen Vernunft (ſ. Critik der reinen Vernunft). Dieſe handelt alſo von der Methode, reine Vernunfterkenntniſſe herzuleiten und zu behandeln *), oder legt den Grund zur Metaphyſik, und gehört in ſo fern zu derſelben, aber ſie iſt noch nicht das Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt. Sie beantwortet die Frage: wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? Die Metaphyſik bedarf der Beantwortung dieſer Frage, weil ſie es unter andern mit gewiſſen Begriffen (Welt, Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, Tugend u. ſ. w.) zu thun hat, die weder durch Anſchauung noch durch Erfahrung be-

*) Sie iſt eine Propädeutik oder Einleitung zur Metaphyſik. Allein ſie iſt nicht eine Wiſſenſchaft, die bloſs den Unterſchied einer ſinnlichen und intellectuellen Erkenntniſs vorträgt (S. III. §. 8.), ſondern alles das, was oben geſagt wird.

Digitized by Google

ſtätigt werden können, und die doch die weſentlichen Zwecke dieſer ganzen Wiſſenſchaft ausmachen. Dieſe Frage betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik (P. 125. f.). Die Metaphyſik iſt nehmlich ſubjective (als Naturanlage) wirklich; es iſt alſo mit Recht die Frage: wie iſt dieſe Naturanlage, und wie iſt ſie objective (als Wiſſenſchaft oder Erkenntniſs) möglich? Die Critik der reinen Vernunft beantwortet dieſe Frage (ſ. Aufgabe) und verzeichnet den ganzen Umriſs des Syſtems aller Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen. Sie giebt nicht nur 1. die Grenzen der Metaphyſik, ſondern auch 2. den ganzen innern Gliederbau derſelben an. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daſs ſie ihr eigenes Vermögen ausmeſſen, ſich die mancherlei Arten ihrer Aufgaben vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriſs zu einem Syſtem der Metaphyſik vorzeichnen kann und ſoll. Denn was die Grenzen der Metaphyſik betrifft, ſo ergeben ſich dieſe daraus, daſs in der Erkenntniſs *a priori* den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt, aus dem Weſen des Denkungsvermögens hernimmt; woraus folgt, daſs es auch nichts weiter als ſeine eigenen Vorſtellungen in der Metaphyſik erkennen kann. Was aber den innern Gliederbau in der Metaphyſik betrifft, ſo iſt die Erkenntniſs *a priori* in Anſehung der Erkenntniſsprincipien eine ganz abgeſonderte, für ſich beſtehende, iſolirte*) Einheit, in welcher ein jedes

*) Bis auf K. hat die menſchliche Vernunft die Metaphyſik nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können (C. 870). Man muſs ſogar geſtehen, daſs die Unterſcheidung der zwei Elemente unſrer Erkenntniſs, deren die einen völlig a priori in unſrer Gewalt ſind, die andren nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bei Denkern von Gewerbe nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniſs, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte (C. 870. f.).

Digitized by Google

Glied, wie in einem organiſirten Cörper, um aller andern, und wieder alle andere um eines jeden willen da ſind. Dafür hat aber auch die Metaphyſik das ſeltene Glück, daſs ſie das ganze Feld der für ſie gehörigen Erkenntniſſe völlig befaſſen, und alſo ihr Werk vollenden, und als einen nie zu vermehrenden, aber wohl in Anſehung der didaktiſchen Manier zu modificirenden Hauptſtuhl für die Nachwelt niederlegen kann; denn ſie iſt nichts als das Inventarium aller unſerer Beſitze, durch reine Vernunft ſyſtematiſch geordnet. Zu dieſer Vollſtändigkeit iſt ſie daher auch, als Grundwiſſenſchaft, verbunden (C. XXII. ff. 1. C. 14. U. VI. Pr. 4. N. XIII.). Wenn man, wie Baumgarten (Metaphyſik, §. 1.), ſagt: die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft der erſten Erkenntniſsgründe (Principien) der menſchlichen Erkenntniſs, ſo bemerkt man dadurch nicht eine ganz beſondere Art von Wiſſenſchaft, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte. Auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeine, und darum höher als andere; und wo iſt nun in der Reihe einer ſolchen Unterordnung der Abſchnitt, der die metaphyſiſchen Principien von den übrigen trennt; wenn man nicht das, was völlig *a priori* iſt, von dem unterſcheidet, was nur *a poſteriori* erkannt wird? Was würde man ſagen, wenn Jemand die Zeitrechnung ſo abtheilte, in die erſten Jahrhunderte, und die darauf folgenden? Gehört, würde man fragen, das fünfte, das zehnte Jahrhundert auch zu den erſten? Eben ſo iſt die Frage: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? und wenn das iſt, auch der Begriff des flüſſigen Cörpers? Wenn das ſo fortgehet, ſo wird endlich alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daſs der bloſse Grad der Unterordnung (das Beſondere unter das Allgemeine) keine Grenzen einer Wiſſen-

Digitized by Google

ſchaft beſtimmen könne, ſondern in der Metaphyſik bloſs die gänzliche Ungleichartigkeit, und Verſchiedenheit des Urſprungs (C. 871.).

6. Der erſte Nutzen einer ſolchen, in einen beharrlichen Zuſtand gebrachten, Metaphyſik iſt negativ, daſs ſie uns nehmlich abhalte, uns mit der ſpeculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen (S. II, 468. ff. 471. ff.). Der zweite Nutzen derſelben iſt poſitiv, daſs man nehmlich durch ſie inne wird, daſs das Hinauswagen der ſpeculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze ~~hinaus~~ Verengung unſers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg habe, und im Praktiſchen (der Moral) den reinen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen ſuche (indem man die Grundſätze der Moralität aus der Erfahrung ableitet, und ſie dadurch zufällig und veränderlich macht; wodurch die ganze Moralität untergraben und in bloſse Klugheit verwandelt wird). Dies alles wird nun durch den Criticismus in der Metaphyſik geleiſtet; der Dogmatismus hingegen in derſelben iſt verwerflich (ſ. Dogmatismus). Noch haben wir keine, nach Maaſsgabe der Critik der reinen Vernunft abgefaſste, ſyſtematiſche Metaphyſik; denn ſo gern ich das, was Schmid geleiſtet (Grundriſs der Metaphyſik, von Carl Chriſtian Erhard Schmid, Jena 1799. 8.) dafür anerkennen möchte, und ſo lobenswürdig dieſer Verſuch, als ſolcher, auch iſt, ſo unvollſtändig iſt er doch. Um dieſes Urtheil mit Gründen zu belegen, ſo fehlt in dieſer Metaphyſik ſchon die ganze Lehre von Raum und Zeit, in ſo fern eine Vernunfterkenntniſs derſelben aus bloſsen Begriffen möglich iſt, z. B. die Lehre von den Modis (innern auſserweſentlichen Merkmahlen) des Raums und der Zeit. Kant hat ein Beiſpiel gegeben von dem, was hierin zu leiſten iſt, in ſeiner Abhandlung von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Ge-

genden im Raume (Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg, 1800. 8.), ſ. Raum. So fehlt es in Schmids Metaphyſik an einer Nachweiſung der Vollſtändigkeit der von ihm angeführten Prädicabilien, und einer Ableitung derſelben, auch ſind ſie daher weder in einer Tafel aufgeſtellt, noch wirklich vollſtändig angegeben. Die Metaphyſik der Sitten iſt aber am dürftigſten weggekommen, in welcher ſehr viel Materien fehlen. Indeſſen iſt dieſer Verſuch doch der Anfang zu einem Syſtem der Metaphyſik, das immer noch Bedürfniſs iſt. Eine ſolche Metaphyſik wird aber wichtig und ſchätzbar ſeyn:

a. in Anſehung der Cultur der Vernunft, durch den eingeſchlagenen Gang einer Wiſſenſchaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundloſen Tappen und leichtſinnigen Herumſtreifen derſelben ohne Critik;

b. in Anſehung einer beſſern Zeitanwendung der wiſsbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus ſo frühe und ſo viel Aufmunterung bekommt, über Dinge bequem zu vernünfteln, davon ſie nichts verſteht, und nie etwas verſtehen wird, und über dem Verſuch, auf Erfindung in einem Felde auszugehen, zu dem uns der Zugang verſagt iſt, die Zeit zur Erlernung gründlicher Wiſſenſchaften zu verabſäumen;

c. in Anſehung des groſsen und nicht genug zu achtenden Vortheils, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.

Der Nutzen der wiſſenſchaftlichen Metaphyſik, den Baumgarten angiebt (Metaphy-

Digitized by Google

ſik, §. 3.), daſs ſie nehmlich nützlich ſei um der Entwickelung der Begriffe, Beſtimmung und Deutlichkeit der Sätze, Fortſetzung und Gewiſsheit der Beweiſe u. ſ. w. willen, iſt bloſs logiſch, und gilt von der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung eines jeden Gegenſtandes.

Irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen, denn die menſchliche Vernunft hat ſeitdem, daſs ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren können, und wird auch ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft (ſ. Dialektik, 6. ff.), darin anzutreffen ſeyn, weil ſie ihr natürlich iſt. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, jener Dialektik einmal für allemal allen nachtheiligen Einfluſs zu benehmen (C. XXIV. ff.).

7. Wie wichtig iſt es nicht, daſs hierdurch endlich einmal alle die Streitigkeiten auf eine gründliche und unumſtöſsliche Art geendigt werden, in welche ſich bisher Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Critik der reinen Vernunft unausbleiblich verwickelten, und wodurch ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſcht wurden. Nur durch die Unterſuchungen der Critik der reinen Vernunft, und ein dadurch gegründetes, vollſtändiges und unumſtöſsliches Syſtem der Metaphyſik, kann dem Materialismus (ſ. Materialismus), Fatalismus (ſ. Fatalismus), Atheismus (ſ. Gott und Glaubensſache), freigeiſteriſchem Unglauben (ſ. Unglaube), der Schwärmerei (ſ. Schwärmerei), dem Aberglauben (ſ. Aberglaube), Idealismus (ſ. Idealismus) und Skepticismus (ſ. Skepticismus) die Wurzel abgeſchnitten werden (C. XXXIV.).

8. Die vollſtändige Eintheilung der ganzen

Digitized by Google

Metaphyſik, welche auch die reine Philoſophie genannt werden kann, findet man im Art. Encyclopädie, 10. ff. *). Daſs die Baumgartenſche (Metaphyſik, §. 2.) oder vielmehr Wolfiſche Eintheilung in Ontologie (Transſcendentalphiloſophie), Kosmologie, Pſychologie (nur die rationale gehört hierher, und die rationale Phyſik iſt ausgelaſſen, daher muſs es ſtatt Pſychologie nun rationale Phyſiologie heifsen (C. 874.)) und natürliche Theologie, ſehr unvollſtändig ſei, und ſowohl die rationale Phyſik, als auch die Unterſuchung der Begriffe des Schönen und Erhabenen, die Teleologie und der eine ganze Zweig der Metaphyſik, nehmlich die Metaphyſik der Sitten fehle, kann man dort ſehen. Alle reine Erkenntniſs *a priori* aus bloſsen Begriffen macht eine beſondere Einheit aus, vermöge des beſondern Erkenntniſsvermögens, darin ſie allein ihren Sitz haben kann. Metaphyſik aber iſt diejenige Philoſophie, welche jene reine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen in ihrer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll (C. 873.) **) Das, was Wolf und Baumgarten als ſolche vortrugen, iſt bloſs der ſpeculative Theil derſelben, und wird von Kant Metaphyſik der Natur genannt. Sie erwegt alles, ſofern es iſt, aus Begriffen *a priori*; dahingegen der ganz neue Theil, den Kant hinzugefügt hat, die Metaphyſik der Sitten genannt, alles erwegt, ſofern es ſeyn ſoll. Die erſtere hat die Natur, die andere die Freiheit

---

*) Hier findet man auch den Unterſchied zwiſchen Metaphyſik im engern und weitern Sinne des Worts.

**) Sie enthält nicht bloſs die erſten Principien vom Gebrauch des reinen Verſtandes, d. i. des Verſtandes (oder der Vernunft), in ſofern aus ihm Erkenntniſſe a priori entſpringen (S. III. §. 8.), ſondern alle Erkenntniſſe, die aus demſelben erzeugt werden.

Digitized by Google

der Willkühr zum Gegenſtande, und daher könnte die letztere auch die Metaphyſik der Freiheit der Willkühr genannt werden. Sie iſt der reine Theil der Ethik, und könnte eigentlich Moral, ſo wie der empiriſche Theil der Ethik praktiſche Anthropologie heiſsen (G. V. 3. M. II, 5. C. 873. M. I, 1017. K. VII. ff.) Die weitere Eintheilung beider Theile findet man im Art. Encyclopädie, 12. ff. Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft oder Metaphyſik ſchreibt die Eintheilung, welche Kant macht, ſelbſt vor; denn die Haupteintheilung in Metaphyſik der Natur und der Sitten gründet ſich auf den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Natur und Freiheit (ſ. Freiheit, 35. ff.), und die Eintheilung der Metaphyſik der Natur gründet ſich darauf, daſs man entweder die Begriffe und Grundſätze der reinen Vernunft, ohne beſtimmte Erfahrungsobjecte anzunehmen, betrachten kann, dies giebt die Transſcendentalphiloſophie (ehemals Ontologie*) genannt), oder daſs man die Natur, d. i. den Inbegriff aller, durch welche Art von Anſchauung es auch ſei**) gegebenen Gegenſtände betrachtet, dies giebt eine rationale Phyſiologie, welche entweder phyſiſch iſt, welches die phyſiſche rationale Phyſiologie giebt, die entweder die des äuſsern Sinnes, rationale Phyſik, oder des innern Sinnes, rationale Pſychologie, iſt; oder hyperphyſiſch, und entweder eine innere Verknüpfung

*) Schon das, was Pythagoras und Plato von einer Theorie über die Principien aller Dinge vortrugen, war eine Art von Ontologie. Ariſtoteles aber faſste den groſsen Gedanken von einer über alle andere herrſchenden Wiſſenſchaft deutlich, verfolgte ihn weiter, und ward ſo Schöpfer eines weſentlichen Theils der Metaphyſik (Tiedemann Geiſt der ſp. Ph. 2. Th. S. 220.). Den Namen Ontologie oder Ontoſophie hat Clauberg erfunden und zuerſt gebraucht.

**) Man kann nehmlich unter Natur den Inbegriff von allem verſtehen, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt; alſo die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.).

zu ihrem Gegenſtande hat, und dann rationale Kosmologie *) heiſst, oder eine äuſsere Verknüpfung, und dann rationale Theologie genannt wird. Dieſe Eintheilung iſt alſo architectoniſch (ſ. Architectonik, 3.), ihren weſentlichen Zwecken (die ganze Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen zu erſchöpfen) gemäſs, und nicht bloſs techniſch, d. i. nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt (ſ. Techniſch). Sie iſt aber eben darum auch unwandelbar und legislatoriſch (geſetzgebend) (C. 875. M. I, 1021.).

9. Es finden ſich aber bei dieſer Eintheilung doch einige Puncte, welche Bedenklichkeit erregen.

a. Wie kann ich Metaphyſik (Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen) von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſern Sinnen (*a poſteriori*) gegeben ſind? Wie iſt es möglich, die Natur der Dinge nach Principien *a priori* zu erkennen, und ſo zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Antwort: Aus der Erfahrung **) (*a poſteriori*) nehmen wir bloſs das, was zu einem Object des (äuſsern oder innern) Sinnes überhaupt nöthig iſt. Zur rationalen Phyſik legen wir alſo bloſs den empiriſchen Begriff der Materie (undurchdringliche, lebloſe Ausdehnung); zur rationalen Pſychologie bloſs den empiriſchen Begriff eines denkenden

---

*) Die Lehren derſelben trägt Ariſtoteles in ſeinen Büchern über die Phyſik vor.

**) In der Metaphyſik dürfen gar keine empiriſchen Principien vorkommen, denn darum führt ſie eben den Namen Metaphyſik, d. i. einer Wiſſenſchaft, die über die Erfahrung hinausliegt, oder wenigſtens nicht zur Phyſik, der Erfahrungsnaturlehre gehört. Man kann aber wohl fragen, was kann man von einem beſtimmten Gegenſtande *a priori* wiſſen, und dann muſs wenigſtens der Begriff von dieſem Gegenſtande aus der Erfahrung genommen, und der Unterſuchung zum Grunde gelegt werden (S. III. §. 8. N. IX. f.). S. Erfahrungsurtheil, 17, c.

Digitized by Google

Weſens (das Vorſtellen mit Bewuſstſeyn) zum Grunde. Uebrigens aber muſs man ſich in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände aller empiriſchen (über den Begriff von ihnen noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzenden) Principien gänzlich enthalten (C. 875. f. M. I, 1022.).

b. Wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie (Erfahrungspſychologie), welche von jeher *) ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat? Man hat ja doch von dieſer in den letztern Zeiten ſo groſse Dinge zur Aufklärung der Metaphyſik erwartet (daher ſo viele Geſchichten des Menſchen!), nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches *a priori* auszurichten. Antwort: Sie kommt dahin, wo die eigentliche empiriſche Naturlehre hingeſtellt werden muſs. Alle empiriſche Naturlehre, und ſo auch die empiriſche Naturlehre des denkenden Weſens, gehört zur angewandten Philoſophie (und folglich nicht zur reinen Philoſophie oder Metaphyſik), zu welcher die reine Philoſophie (Metaphyſik) die Principien *a priori* enthält, die alſo mit dem Empiriſchen in der angewandten Philoſophie verbunden werden. Aber darum muſs man doch nicht das Empiriſche mit dem Rationalen vermiſchen, und dieſe Miſchung zur Metaphyſik rechnen. Alſo muſs die empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn. Sie iſt, wie man ſieht, ſchon durch die Idee der Metaphyſik (einer Erkenntniſs der Gegenſtände *a priori* aus Begriffen) davon ausgeſchloſſen. Gleichwohl wird man ihr nach dem bisherigen Schulgebrauch doch noch immer (ob zwar nur als Epiſode) ein

*) Ariſtoteles hat ſie in ſeinen Büchern über die Seele beſonders vorgetragen und will ſie ſchon, mit Recht, als einen Theil der Naturlehre angeſehen haben.

Digitized by Google

Plätzchen in der Metaphyſik verſtatten müſſen, und zwar aus ökonomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daſs ſie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daſs man ſie ganz ausſtoſsen ſollte. Man kann ſie auch nicht etwa wo anders anheften; denn es giebt keine Wiſſenſchaft, mit der ſie näher verwandt wäre, als mit der Metaphyſik. Sie iſt alſo bloſs ein in der Metaphyſik aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt in derſelben vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre der Cörper) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können (C. 876. M. I, 1023.).

10. Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche viele Jahrhunderte hindurch als die Königin aller Wiſſenſchaften betrachtet, und auch ſo genannt wurde. Und wahrlich, wenn man den Willen für die That nimmt, ſo verdiente ſie auch, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenſtandes, dieſen Ehrennamen. Im vergangenen Jahrhundert war ſie aber, ehe Kant das Intereſſe für ſie wieder rege machte, in allgemeine Verachtung gefallen, weil man ſich in ſeinen groſsen Erwartungen von ihr am Ende betrogen fand. Wenn nun gleich die Metaphyſik der Natur, und namentlich eine rationale Theologie, nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kann, da es keine Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft giebt, ſo muſs ſie doch jederzeit als die Schutzwehr der Religion ſtehen bleiben, indem ſie zeigt, daſs es auch keine Beweiſe für das Nichtſeyn Gottes (den Atheismus) giebt, und die Metaphyſik der Sitten ſogar einen unumſtöſslichen Glauben an Gott gründet. Die Metaphyſik iſt ferner darum unentbehrlich, weil die menſchliche Vernunft ſchon durch die Richtung ihrer Natur (durch die Sinnlichkeit) dia-

Digitized by Google

lektiſch iſt, und folglich durch die Metaphyſik gezügelt werden muſs. Nur durch ein wiſſenſchaftliches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniſs können die Verwüſtungen abgehalten werden, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar in Moral ſowohl als Religion anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, daſs man jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweieten Geliebten zurückkehren werde, wenn man ſie auch eine Zeitlang verachtet und verlacht. Denn die Vernunft muſs, weil es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten (B. 877. f. M. I, 1024.).

11. Metaphyſik macht alſo eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie*) nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit (die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke), aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der keine Verirrungen geſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft u. ſ. w. haben einen hohen Werth als Mittel zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit. Aber ſie können dieſen Werth doch nur dann haben, wenn die Vernunft theils ihnen dieſe Zwecke der Menſchheit (Tugend und Glückſeligkeit) aufſtellt, theils gewiſſe Vorſtellungen aus ihrem Schooſse hergiebt, die in jenen andern Wiſſenſchaften gebraucht, und auf die Gegenſtände derſelben angewandt werden; dieſes iſt aber nur durch Vernunfterkenntniſs aus

*) Reinhold hat dies (Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie von Fülleborn I. B. I. und II. St. S. 26) verkannt, wenn er ſagt, man habe die Metaphyſik auf den Thron der eigentlichen Philoſophie geſetzt. Denn das, was in der Naturwiſſenſchaft und Moral Philoſophie genannt zu werden verdient, iſt auch Metaphyſik, wozu die Naturgeſchichte und Naturbeſchreibung überhaupt und inſonderheit die des Menſchen (Anthropologie) nur Data, als Facta, liefert.

bloſsen Begriffen möglich, die, man mag ſie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt (C. 878. M. I, 1025.). S. Vernunft, reine.

12. Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft (ſ. Glückſeligkeit, 13.). Sie iſt daher unentbehrlich, wenn man gleich ihren Einfluſs, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bei Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Als bloſse Speculation dient ſie freilich mehr dazu, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniſs zu erweitern. Allein das thut ihrem Werth keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert. Denn ſie hält die muthige und fruchtbare Bearbeitung dieſes gemeinen Weſens ab, ſich nicht von ihrem Hauptzwecke, der Glückſeligkeit aller Zweige derſelben, zu entfernen (C. 878. f. M. I, 1026.).

13. Es iſt merkwürdig genug, daſs die Theologie die Metaphyſik erzeugt hat *). Denn die Menſchen fingen im Kindesalter daran an, zuerſt die Erkenntniſs Gottes, und die Hoffnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, hatten

*) Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 2) ſagt ſehr richtig: Da der Verſtand jedes Philoſophen ausgeht von der Volksreligion und den Volksbegriffen, ſo laſst ſich ohne Befahrung zu groſsen Irrthums annehmen, daſs Thales und Pythagoras Homeriſche und Heſiodiſche Begriffe zum Grunde legten, und ſo ſind wir berechtigt, die Aufklärung der Griechen, zu den Zeiten der erſten Philoſophen, durch Homer und Heſiodus zu meſſen.

grobe Religionsbegriffe eingeführt. Allein dies hinderte doch nicht den aufgeklärtern Theil der Menſchen, ſich freien Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen. Man ſahe leicht ein, daſs es keine gründliche und zuverläſsigere Art, dem unſichtbaren Weltregierer zu gefallen, geben könne, als den guten Lebenswandel. Man ſchloſs daraus, daſs dieſer nöthig ſei, um wenigſtens in einer andern Welt glücklich zu ſeyn. Daher waren Theologie und Moral die zwei Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die bloſs ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäft zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphyſik ſo berühmt geworden iſt (C. 880. f. M. I, 1028.).

14. Es ſollen hier jetzt nicht die Zeiten unterſchieden werden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Ideen dargeſtellt werden, welche die hauptſächlichſten Revolutionen in der Metaphyſik verurſachten. Und da giebt es eine dreifache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden: in Abſicht

a. des Gegenſtandes,

b. des Urſprungs,

c. der Methode,

der reinen Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen (C. 881. M. I. 1029,).

15. a. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunftkenntniſſe waren einige Philoſophen bloſs Senſualphiloſophen. Dieſe

behaupteten: in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles Uebrige ſei Einbildung. Sie ſtritten darum den Verſtandesbegriffen nicht alle Realität ab, ſie war aber bei ihnen nur logiſch; ſie räumten nehmlich intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloſs ſenſibele Gegenſtände an. Epikur kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden (ſ. Epikur). Aber dieſe Philoſophie iſt die älteſte, und daher waren gewiſſermaſsen ſchon vor ihm Homer, Heſiodus, Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Hippaſus, Empedokles, Ariſtoteles Leucipp und Demokrit Senſualphiloſophen. Nach ihm waren die vornehmſten: Ariſtoxenus Dicäarch, Strato, die Stoiker, Hobbes und Gaſſendi.

Andere waren bloſs Intellectualphiloſophen, und behaupteten: in den Sinnen iſt nichts als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Sie gaben dabei den Verſtandesbegriffen eine myſtiſche Realität; ſie verlangten nehmlich, daſs die wahren Gegenſtände bloſs intelligibel wären, und behaupteten eine Anſchauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verſtand. Plato kann der vornehmſte Philoſoph des Intellectuellen genannt werden (ſ. Plato). Doch waren ſchon vor ihm Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Meliſs, Pythagoras, Parmenides und Ariſtipp dieſer Meinung zugethan. Nach ihm waren die Stoiker, Scotus Erigene, Leibnitz, Berkeley und Malebranche die vorzüglichſten. Man ſiehet hieraus, daſs dieſer Unterſchied der Schulen, ſo ſubtil er auch iſt, ſchon in den früheſten Zeiten angefangen, und ſich immer erhalten hat (C. 881. M. I, 1030.).

Digitized by Google

16. b. In Anſehung des Urſprungs unſrer Vernunfterkenntniſſe waren einige bloſs Empiriſten. Dieſe leiteten alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ab, und ſagten: alles Erkenntniſs komme aus den Sinnen. Ariſtoteles kann als das Haupt derſelben angeſehen werden (ſ. Ariſtoteles). Epikur und die Stoa hingen dieſer Ableitung unſrer Begriffe ganz an. In neuern Zeiten folgte Locke dem Ariſtoteles, und lieferte eine gewiſſe Phyſiologie des menſchlichen Verſtandes. Er leitete die Geburt jener Königin, Metaphyſik genannt, von dem Pöbel der gemeinen Erfahrung ab, wodurch ihre Anmaſsung mit Recht verdächtig werden muſste. Allein dieſe Genealogie iſt ihr in der That fälſchlich angedichtet, ſie behauptete daher auch ihre Anſprüche noch immer, und ſo muſste ſie wieder in den alten wurmſtichigen Dogmatismus und damit in die Geringſchätzung verfallen, aus der man ſie hatte ziehen wollen (C. 1. A. 3. f.). Nach Locke haben faſt alle Philoſophen Englands und Frankreichs, namentlich der tiefſinnige Hume, die oberflächlichen La Mettrie und d'Argens und der achtungswürdige Helvetius daſſelbe behauptet.

Andere waren bloſs Noologiſten und behaupteten: die Vernunfterkenntniſſe hätten, unabhängig von der Erfahrung, ihre Quelle in der Vernunft. Plato kann als das Haupt der Noologiſten angeſehen werden (ſ. Plato). Vor ihm waren indeſſen ſchon Pythagoras und Parmenides gewiſſermaſsen Anhänger dieſer Meinung. In neuern Zeiten folgte Leibnitz dem Plato, obzwar in einer genugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchem Syſtem vom Ausfluſſe der Ideen aus Gott.

Ariſtoteles und vornehmlich Locke verfuhren ſehr inconſequent, denn, nachdem der

letztere, nach ſeinem empiriſchen Syſtem, alle Begriffe und Grundſätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, wollte er doch das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele (die doch keine Erfahrungsgegenſtände ſind) evident beweiſen (C. 882. f. M. I, 1031.).

17. b. In Anſehung der Methode waren einige bloſs Naturaliſten. Die Methode in der Behandlung der Vernunfterkenntniſſe iſt das Verfahren mit denſelben nach gewiſſen Grundſätzen. Der ~~Materi~~aliſt der reinen Vernunft nimmt es ſich zum Grundſatze: daſs ſich durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (welche er die geſunde Vernunft nennt) die erhabenſten Fragen der Metaphyſik beantworten laſſen. Dieſe Behauptung iſt von eben der Art als die: daſs man die Gröſse und Weite des Mondes am ſicherſten nach dem Augenmaſse beſtimmen könne, welche Mercier in unſern Tagen erneuert hat. Es iſt bloſse Miſologie (Haſs der Vernunft), auf Grundſätze gebracht. Das ungereimteſte iſt, daſs dieſe Philoſophen die Vernachläſſigung aller Methode (künſtlichen Mittel) als eine eigene Methode anrühmen. Reid, Humes Gegner, iſt vornehmlich einer von dieſen Vertheidigern, wie er meint, des gemeinen Menſchenverſtandes. Er beſchuldigte die Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley und Hume, daſs ſie dieſem gemeinen Menſchenverſtande den Krieg angekündigt hätten. Beattie ging von denſelben Grundſätzen aus, und betrachtet den gemeinen Menſchenverſtand wie eine Art von Inſtinct, und macht ihn auch zur Regel der moraliſchen Verbindlichkeit. Oswald gebrauchte dieſe Principien zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion, und ſetzte den gemeinen Menſchenverſtand beſonders als Princip, den Principien der Schulen entgegen. Dieſe naturaliſtiſche

Digitized by Google

Philoſophie herrſcht jetzt in England, und lebt in Deutſchland im Eklekticismus oder der Popularphiloſophie (Stäudlin Geſch. d. Skept. S. 223. ff.). Was übrigens diejenigen Naturaliſten betrifft, die es aus Mangel mehrerer Einſicht ſind, ſo kann man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniſs enthalten ſolle, die Wahrheit aus Demokrits tiefen Brunnen herauszuholen.

Ich bin auf dieſer Erden
Für mich ſchon klug genug. Ich mag kein Solon werden,
Auch kein Arceſilas, der Gram und Sorgen hegt.

(Perſius, 3. Satire) iſt ihr Wahlſpruch. Bei dieſem leben ſie vergnügt und beifallswürdig, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren (C. 883. f. M. I.).

Andere ſind Scientifiker. Dieſe verfahren wieder entweder dogmatiſch, ſkeptiſch oder kritiſch. Der Dogmatiker verfährt despotiſch, ſ. Dogmatismus der Metaphyſik und Dogmatiſch, 2. Der Skeptiker hat den Grundſatz einer kunſtmäſsigen und wiſſenſchaftlichen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen (C. 451.), ſ. Skepticismus der Metaphyſik. Der Kritiker verfährt ſo wie im Art. Kriticismus der Metaphyſik gezeigt worden iſt. Der merkwürdigſte Dogmatiker iſt der berühmte Wolf (ſ. Wolf), der merkwürdigſte Skeptiker, David Hume (ſ. Hume), der Urheber des Kriticismus, Kant. Den dogmatiſchen Weg haben nach Wolf, Baum-

garten und Eberhard, und den ſkeptiſchen, in Deutſchland, Platner und Schulze (der Verf. des Aeneſidemus und der Kritik der theoretiſchen Philoſophie, 2. Bände, Hamburg, 1801. 8.) eingeſchlagen. Den Kriticismus haben Schultz, Reinhold, Jacobi, C. Chr. E. Schmid, Kieſewetter, Tieftrunk, Beck, Bendavid, Buhle, Bouterweck, Reuſs und Snell, und in einzelnen merkwürdigen Abhandlungen ſehr früh Markus Herz (Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, Königsberg 1771. 8.) und vor einigen Jahren Greiling (Populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie, Züllichau 1797. 8.) vertheidigt, erläutert und befördert. Die kritiſche Philoſophie hat ſogar zu neuen Schulen Veranlaſſung gegeben, denn aus ihr ſind Reinhold, Fichte, Abicht, Bouterweck, Bardili, als ſo viele Stifter neuerer Syſteme zwar hervorgegangen, die aber der Kriticismus durchaus nicht als ſeine Zweige anerkennen kann, ſondern als ſolche betrachten muſs, welche ſein Princip, die Gründung der Wahrheit auf eine ächte Prüfung des Erkenntniſsvermögens, verlaſſen haben, und zum Dogmatismus übergetreten ſind. Die Stifter und Anhänger dieſer Schulen haben zwar die Vertheidiger des Kriticismus oft genug mit dem Namen der ſtrengen Kantianer, das ſoll heiſsen, ſolcher, die auf die Worte ihres Meiſters geſchworen haben, bezeichnet und verlacht; allein ſie haben nicht bedacht, daſs der ächte Kriticismus ein durchgängig feſt zuſammenhängendes und organiſches Ganze liefert, das in der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens ſelbſt gegründete und unveränderliche Syſtem aller reinen philoſophiſchen Erkenntniſs, und daſs daher der Stifter des Kriticismus, der ein Menſch iſt, zwar in dem Vortrage, und in der dogmatiſchen Ausführung des Syſtems, gefehlt, aber in dem ganz geſchloſſenen Grundriſs deſſelben, der in der Critik der reinen

Vernunft verzeichnet iſt, weder einen bedeutenden Fehler gemacht, noch eine Lücke gelaſſen haben kann, weil ſich beides in dem gegliederten Ganzen bald entdeckt haben würde. So iſt es auch zu verſtehen, wenn Kant behauptet, daſs es weiter keiner neuen Propädeutik noch Vollendung ſeines Syſtems bedürfe (ſie heiſse nun Theorie des Vorſtellungsvermögens oder Wiſſenſchaftslehre). Damit hat er aber nicht ſagen wollen, daſs nun gar nichts mehr in der Philoſophie zu thun ſei, ſondern er hat ſelbſt die Denker aufgefordert, das Ihrige dazu beizutragen, den kritiſchen Fuſsſteig zur Heeresſtraſse zu machen, und die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wiſsbegierde jederzeit beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen. Dieſes kann aber nur auf zweierlei Art geſchehen, entweder dadurch, daſs die Unterſuchungen und Behauptungen des Kriticismus, mit ihren Gründen, ins Licht geſetzt werden, oder dadurch, daſs man unermüdet daran arbeite, das Gebäude aufzuführen und immer vollendeter darzuſtellen, zu welchem Kant einen ſo genauen Grundriſs und Aufriſs geliefert hat, daſs es ſchwer halten möchte, ihm irgendwo Fehler nachzuweiſen. In Anſehung der erſtern Art iſt manches geleiſtet worden; in Anſehung der letztern noch wenig, und hiervon ſagt Kant, zum Beweiſe, daſs er nicht glaubt, auch in der Ausführung ſeines Syſtems alles vollendet zu haben: hier erwarte ich den Beiſtand eines Mithelfers, denn ſo vollſtändig auch alle Principien zu dem Syſtem in der Kritik vorgetragen worden, ſo gehört zur Ausführlichkeit des Syſtems ſelbſt doch noch, daſs es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man *a priori* nicht in Ueberſchlag bringen kann, ſondern die nach und nach aufgeſucht werden müſſen; imgleichen da dort die ganze Syntheſis der Begriffe erſchöpft wurde, ſo wird überdem hier erfordert, daſs eben daſſelbe auch in Anſehung der Analyſis geſchehe (C. 1.

Digitized by Google

A. Vorr. 15. *). Da in dem abgelaufenen Jahrhundert Kants patriotiſche Wünſche für jene Befriedigung nicht erfüllt worden ſind, ſo möge ſich doch das neue Jahrhundert hierin auszeichnen! Möge aber doch auch das Intereſſe für Erkenntniſs und Wahrheit ſich in dem gegenwärtigen Jahrhundert nicht ferner mit Rechthaberei und der ungerechten Begierde, im Reiche des Wiſſens zu herrſchen, verbinden, und die Achtung, die allen Denkern gebührt, ſelbſt dann, wenn ſie irren, nicht ferner mit Füſsen getreten werden (C. 884. M. I, 1033.).

18. Metaphyſik als Naturanlage, natürliche Metaphyſik (*Metaphyſica naturalis*), ſ. Aufgabe, 11. und Metaphyſik, 1. und 5.

19. Metaphyſik der Natur, der ſpeculativen Vernunft, Metaphyſik im engſten Verſtande, reine Philoſophie der Natur (*philoſophia rationalis theoretica*), ſ. Encyclopädie, 11. ff. und Metaphyſik, 8.

20. Metaphyſik der Sitten, der praktiſchen Vernunft, Moral, reine Moral, reine Philoſophie der Sitten, (*philoſophia rationalis practica, metaphyſica morum*), ſ. Encyclopädie, 11. und 15. ff. auch Metaphyſik, 8. und Moral.

Kant. Critik der rein Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XIV. ff. — Einleit. III. S. 7. ff. — Methodenl. III. Hauptſt. S. 869. ff, 1 Aufl. Vorr. S. 2. ff.

Deſſ. Proleg. Einl. S. 4. — §. 1. S. 23. f. §. 4. S. 6. f. — §. 40. S. 125. f.

Deſſ. Grundl. Vorr. S. 1. ff. 1. Abſ. S. 35.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. V. S. VI. §. 91. S. 465.

Deſſ. met. Anf. d. Naturl. V. S. IX. — S. XIII.

Digitized by Google

Deſſ. met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII. ff.

Deſſ. met. Anf. d. Tugendl. Vorr. S. III.

Ej. de mundo ſenſib. §. 8.

Deſſ. Ueb. den Gebrauch tel. Principien der Philoſ.

Methode,

ſ. Lehrart und Metaphyſik, 17. Hier ſoll nur

I. die Methode im Praktiſchen, und

II. die verſchiedenen Arten der Methode

vorgetragen und erläutert werden.

I.

Methode im Praktiſchen.

Was unter dieſer Methode zu verſtehen ſei, findet man im Art. Lehrart, 5. Sie iſt die Art, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (269). Es iſt nehmlich klar, daſs die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen dargeſtellt werden müſſen. Die Vernunft heiſst aber objectiv-praktiſch, in ſo fern ſie dieſes thut, oder das Vermögen ſolcher Geſetze iſt, die wir um ihrer ſelbſt willen, d. i. als Pflicht befolgen ſollen (ſ. Legalität). Aber es iſt nicht ſo klar, wie auch ſubjectiv (für die Willkühr des handelnden Subjects ſelbſt) jene Darſtellung der reinen Tugend mehr Macht über das menſchli-

Digitized by Google

che Gemüth haben, und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, als Bewegungsgründe, die von der Glückſeligkeit hergenommen ſind. Wenn aber jene Darſtellung der reinen Tugend, die aus der objectiv-praktiſchen Vernunft entſpringt, dieſe Macht über das Gemüth erlangt, ſo wird die Vernunft ſubjectiv-praktiſch, und handelt auch in dem Subject nach dem, was ſie als allgemeines Geſetz erkennt, und bloſs darum, weil es allgemeines Geſetz iſt (d. h. das Geſetz iſt die Triebfeder ſeiner Handlungen). Die Methode im Praktiſchen iſt nun die Art, dieſes zu bewirken (M. II, 369. P. 269. f.).

2. Es iſt ſehr richtig, daſs, wenn man auf die Moralität Anderer wirken will, man darauf ſehen muſs, was man für Menſchen vor ſich habe. Hat man ein noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth vor ſich, das man erſt ins Gleis des Moraliſch-Guten bringen will, ſo bedarf es allerdings erſt einiger vorbereitenden Anleitungen, ſo kann man es allerdings erſt durch den Vortheil locken, den die Geſetzmäſsigkeit unſerer Handlungen nach ſich zieht. Es iſt dann auch ſehr nützlich und erlaubt, ein ſolches Gemüth durch den Schaden abzuſchrecken, den die Geſetzwidrigkeit einer Handlung für ihn haben kann oder haben werde. Allein das heiſst Jemanden maſchinenmäſsig behandeln, denn ſobald er den gröſsern Nutzen oder Schaden einer Handlung einſieht, und bloſs darum handelt, muſs er ſie thun oder laſſen. Daher muſs der reine moraliſche Beweggrund durchaus ſogleich an die Seele gebracht werden, ſobald jene Anleitungen nur einige Wirkungen gethan haben. Daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, findet man im Art. Triebfeder bewieſen. Hier ſoll nur die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen kurz gezeigt

Digitized by Google

und erläutert werden. Dieſe Methode iſt die einzige ächte, ihr Erfolg kann aber nicht aus der Erfahrung aufgezeigt werden, da man noch keine Beiſpiele davon aufzuweiſen hat, daſs ſie vollkommen und allein gebraucht worden ſei (P. 271. f. M. II, 370.).

3. Im Art. Gang, 2. iſt die Uebung angegeben und erläutert worden, welche das erſte Stück dieſer Methode iſt; allein dieſe Uebung macht nur, daſs man die Tugend zwar bewundert, aber darum doch noch nicht ſucht. Es giebt daher noch eine zweite Uebung, welche auf jene erſte folgen muſs, und dieſe ſoll hier erklärt werden. Dieſe Uebung beſteht darin, daſs man den Lehrling in der Moralität läſst wirkliche Handlungen thun, oder ſich doch in die Stelle des Handelnden ſetzen, und dadurch die moraliſche Geſinnung in lebendigen Beiſpielen darſtellen, um daran die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen. Vorerſt zeigt man nur an dieſen Handlungen

a. die Reinigkeit des Willens als negative Vollkommenheit deſſelben, daſs nehmlich in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf den Willen einfliefsen. Hierdurch wird der Lehrling auf das Bewuſstſeyn ſeiner innern Freiheit, d. i. ſeiner Unabhängigkeit von der Neigung aufmerkſam erhalten. Dieſe Entſagung der Befriedigung einer Neigung wird anfänglich eine Empfindung von Schmerz erregen, aber ſie entzieht doch auch den Lehrling dem Zwange ſelbſt wahrer Bedürfniſſe. Und hierdurch kündigt ſie ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit an, darin ihn alle dieſe Bedürfniſſe verflechten, wodurch das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus andern Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird von einer

Digitized by Google

Laſt, die es jederzeit insgeheim drückt, befreiet und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchlieſsungen, in Beiſpielen an ſeinen eigenen Handlungen, dem Menſchen ein inneres ihm ſelbſt ſonſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird (ſ. Freiheit, 29). Geſetzt, z. B., der Menſch befinde ſich in dem Fall, daſs er nur allein weiſs, das Unrecht ſei auf ſeiner Seite; geſetzt, das freie Geſtändniſs ſeines Unrechts, und die Anerbietung, daſſelbe wieder gut zu machen, finde bei ihm groſsen Widerſpruch an der Eitelkeit und dem Eigennutze; geſetzt, es ſei ihm höchſt zuwider, es dem zu geſtehen und zu erſetzen, deſſen Recht von ihm geſchmälert worden iſt, weil er einen übrigens nicht unrechtmäſsigen Widerwillen gegen ihn hat, und er kann ſich dennoch über alle dieſe Bedenklichkeiten wegſetzen, ſo iſt hierin doch ein Bewuſstſeyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und Glücksumſtänden, und die Möglichkeit, ſich ſelbſt genug zu ſeyn (der innern Freiheit) enthalten. Und nun findet ſich auch

b. die Reinigkeit des Willens als eine poſitive Vollkommenheit deſſelben, daſs nehmlich das Geſetz der Pflicht, durch die Befolgung deſſelben, mehr Achtung bei uns gewinnt, und durch die Achtung, die wir durch das Bewuſstſeyn unſrer Freiheit für uns ſelbſt bekommen, auch leichtern Eingang bei uns findet. Auf dieſe Achtung für uns ſelbſt und das Geſetz, deſſen Befolgung uns zum Bewuſstſeyn unſrer Freiheit verhilft, kann nun, wenn ſie wohl gegründet iſt, und der Menſch nichts ſtärker ſcheuet, als ſich in der innern Selbſtprüfung in ſeinen eigenen Augen geringſchätzig und verwerflich zu finden, jede ſittlich gute Geſinnung gepfropft werden. Denn die Achtung für uns ſelbſt iſt der beſte, ja der einzige Wächter, der das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abhalten, und

Digitized by Google

uns gut erhalten und folglich auch der Fortschritte im Guten fähig machen kann (P. 285. ff. M. II, 379.). Der Gang der praktischen Methode ist also:

I. muss die Tugend gelehrt werden, denn sie ist nicht angebohren;

II. muss an Beispielen die Legalität und Moralität der Handlungen gezeigt und unterschieden werden;

III. muss sie geübt werden in eigenen, oder Vergleichung seiner Gesinnungen mit Anderer Handlungen, und dabei auf die Beschaffenheit des Willens aufmerksam gemacht werden (F. 164.).

II.

Verschiedene Arten der Methode.

4. Akroamatische, dogmatische Methode (*methodus acroamatica, dogmatica*) ist die Methode, so fern Jemand allein lehrt (L. 231.). Sie bestehet also darin, dass Einer lehrt, und alle Andere, welchen der Vortrag geschieht, bloſse Zuhörer sind (T. 164.). Das Wort Akroamatisch (ἀκροαματικος) ist eigentlich griechisch, und kommt von einem Zeitwort (ἀκροαομαι) her, welches hören, zuhören, lernen, Schüler seyn, bedeutet; und war das Beiwort zu solchen Lehren, die Schüler bei den Philosophen nur hörten. Der Vortrag auf Universitäten und auf den Kanzeln ist z. B. nach akroamatischer Methode.

5. Analytische, regressive Methode (*methodus analytica, regressiva*) ist die Methode,

Digitized by Google

ſo fern man von dem Bedingten und Begründeten anfängt und zu den Principien (den oberſten Bedingungen und Gründen) fortgeht (*a principiatis ad principia*) (L. 230.). Sie heiſst auch ſonſt die Methode des Erfindens und iſt die dienlichſte, wenn man den Zweck der Popularität hat. Das Wort Analytiſch, (ἀναλυτικος) iſt griechiſch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀναλυω) her, welches eine Frage auflöſen, d. i. erklären, zerlegen und ſo durch die einzelnen Theile das Ganze deutlich machen, bedeutet, und heiſst auflöſend, oder auch der etwas auflöſet; daher die analytiſche Methode auch die auflöſende Methode genannt werden kann. Kants Prolegomena und Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſind nach analytiſcher Methode geſchrieben. Dieſe Methode iſt gewöhnlich die leichtere, wenn gleich zuweilen die weitläuftigere.

6. Aphoriſtiſche Methode (*methodus aphoriſtica*) iſt die Methode, ſo fern man in ſeinem Vortrage fragmentariſch, an ſich aber methodiſch iſt (L. 230.) Sie beſteht darin, daſs man zwar nach einer Methode gedacht, auch den Vortrag nach derſelben eingerichtet hat, aber doch ſo, daſs man es dem Vortrage nicht anſieht. Das Wort aphoriſtiſch (ἀφοριστικος) iſt griechiſch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀφοριζω) her, welches begrenzen, abſondern, bedeutet, und heiſst, der begrenzen kann, daher ein Aphorismus (ἀφορισμος) ein kurzer Satz heiſst, in welchem man die Hauptbegriffe von einer Sache zu faſſen und vorzutragen ſucht. Die aphoriſtiſche Methode kleidet nehmlich den Vortrag in ſolche Aphorismen oder kurze Sätze ein. Platners philoſophiſche Aphorismen. Neue Aufl. Leipzig 1784. 8. ſind nach aphoriſtiſcher Methode geſchrieben.

Digitized by Google

7. Critiſche Methode (*methodus critica*), ſ. Metaphyſik, 17.

8. Dialogiſche, ſokratiſche Methode (*methodus dialogica, ſocratica*) iſt die erotematiſche Methode, ſo fern die Fragen an den Verſtand gerichtet werden (L. 231.) Sie beſteht darin, daſs der Lehrer durch Fragen die Erkenntniſs, von der man vorausſetzt, daſs ſie ſchon in ſeiner Vernunft natürlicherweiſe (als Anlage) enthalten ſei, und ſie nur daraus entwickelt zu werden brauche (T. 57.), zum Bewuſstſeyn des Lehrlings bringt; obwohl derſelbe dieſe Erkenntniſs vorher weder gelernt, noch auch nur gedacht hat. Dieſer ſokratiſche Dialog iſt die einzige Art, wie man erotematiſch (durch Fragen und Antworten lehren kann). Bei dieſem Dialog ſcheint es nehmlich, als ſei auch der Schüler ſelbſt Lehrer. Der Sokratiſche Dialog lehret nehmlich durch Fragen, indem er den Lehrling ſeine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt, und ihm die Aufmerkſamkeit darauf ſchärft, ſo daſs der Lehrling durch die Anleitung des Lehrers eigentlich alles aus ſeinem eigenen Verſtande heraushohlt. Die dialogiſche Methode gilt daher für rationale Erkenntniſſe. Wenn nehmlich Jemand dem Verſtande (oder der Vernunft, beides iſt hier identiſch, im weiteſten Sinne des Worts) etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders als dialogiſch (διαλογικος) d. i. geſprächsweiſe, oder dadurch geſchehen, daſs Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daſs er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle bloſs entwickelt, er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken. So nannte ſich auch Sokrates, der dieſe Methode vorzüglich gebraucht hat, und von dem ſie daher auch den Namen führt. Die Dialogen des Plato

ſind nach dieſer Methode geſchrieben. Der Lehrling veranlaſst aber durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel), daſs der Lehrer nach dem *docendo diſcimus* (durch Lehren lernt man) ſelbſt lernt, wie er gut fragen müſſe. S. Meinen (T. 164. f.). Die Tugendlehre, wenn ſie Anfängern vorgetragen werden ſoll, läſst ſich nicht nach ſokratiſch-dialogiſcher Methode lehren. Denn nach dieſer Methode müſste der Schüler auch fragen, allein der Schüler weiſs nicht, weder was er fragen, noch wie er fragen ſolle. Der Lehrer iſt alſo der allein Fragende, folglich muſs die akroamatiſche Methode mit der dialogiſchen und katechetiſchen verbunden werden (T. 166.).

9. Dogmatiſche Methode (*methodus dogmatica*), ſ. Dogma und Dogmatiſch, 3., Diſciplin, 6., auch Dogmatismus und Metaphyſik, 17. Dieſe Methode im Gange des Nachdenkens iſt ſehr wohl zu unterſcheiden von der dogmatiſchen Methode im Vortrage, da der Lehrer allein ſpricht (T. 166.), ſ. Methode, akroamatiſche, und Diſciplin, 4. ff.

10. Erotematiſche Methode (*methodus erotematica*) iſt die Methode, ſo fern der Lehrer nicht bloſs ſelbſt lehrt, ſondern auch fragt (L. 231.). Sie beſteht darin, daſs der Lehrer die Erkenntniſs oder das, was er lehren will, dem Lehrling ganz oder zum Theil abfragt, und durch Fragen und Antworten unterrichtet. Dieſe Methode kann in die dialogiſche oder ſokratiſche und die katechetiſche eingetheilt werden, ſ. Methode, dialogiſche und katechetiſche (T. 164.). Sie iſt z. B. in der Theorie der Pflichten brauchbar, und beſteht dann in der Uebung der praktiſchen Vernunft, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen,

Digitized by Google

was er ſchon weiſs (T. 56.). Das Wort erotematiſch (ἐρωτηματικος) iſt griechiſch und heiſst, frageweiſe, in Fragen vorgetragen.

11. Fragmentariſche, rhapſodiſtiſche Methode (*methodus fragmentaria, rhapſodiſtica*) iſt die Methode, ſo fern man nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodiſch eingerichtet hat (L. 229 f.). Dieſe Methode iſt der ſyſtematiſchen entgegen geſetzt. Wer methodiſch denkt, kann dennoch fragmentariſch, d. i. ohne Methode, vortragen. Iſt der Vortrag nur äuſserlich (erſcheint er) fragmentariſch, innerlich (an ſich) aber doch methodiſch, ſo heiſst er aphoriſtiſch, ſ. Methode, aphoriſtiſche. Die fragmentariſche Methode iſt in einer Wiſſenſchaft nicht erlaubt (T. 164.). Das Wort fragmentariſch iſt lateiniſch und kommt her von Fragment, ein abgeriſſenes Stück, etwas, was noch von einem Ganzen übrig iſt. Rhapſodiſtiſch aber kömmt aus dem Griechiſchen von Rhapſodos (ῥαψῳδος), einem Zuſammenſetzer von Geſängen, und ſo heiſst die rhapſodiſtiſche Methode eine ſolche, da man das Ganze in lauter einzelnen, nicht zuſammenhängenden, Stücken vorträgt.

12. Katechetiſche Methode, Katecheſe (*methodus catechetica, catecheſis*) iſt die erotematiſche Methode, ſo fern die Fragen bloſs an das Gedächtniſs gerichtet werden (L. 231.). Sie beſtehet darin, daſs der Lehrer durch Fragen das, was er vorher akroamatiſch gelehrt hat, dem Lehrling abfragt. Durch dieſe Katecheſe kann man nicht lehren. Die katechetiſche Methode gilt daher auch nur für empiriſche und hiſtoriſche Erkenntniſſe (T. 166.). Bei der katechetiſchen Methode ſetzt man alſo ſchon, wie überhaupt bei der erotematiſchen Methode voraus, daſs der Schüler das

ſchon weiſs, was man ihn abfragt, aber nicht, weil es in ſeiner Vernunft liegt, wie bei der dialogiſchen Methode, ſondern weil man es ihm ſchon geſagt, und er es alſo nur aus ſeinem Gedächtniſs herausholen darf (T. 57.). Das Wort katechetiſch iſt griechiſch und kömmt her von Katechet (κατηχητος), einem Unterrichter, Lehrer. Die Prüfungen der Schüler und Candidaten werden nach dieſer Methode angeſtellt.

13. Kritiſche Methode, ſ. Methode, critiſche.

14. Manier (*modus*), ſ. Lehrart, 2. und Geſchmack, 12.

15. Mathematiſche Methode (*methodus mathematica*) iſt die Methode zur apodiktiſchen Gewiſsheit zu gelangen, die aber nur in der Mathematik anwendbar, und daher auch von dieſer Wiſſenſchaft den Namen hat (M. I, 859. C. 741.). Man findet dieſe Methode erklärt im Art. Conſtruiren, 4. ff. und Acroamatiſch, ſ. auch Mathematik und Diſciplin, 5.

16. Methodiſche Methode (*methodus methodica*) iſt, wenn man überhaupt nach einer Methode gedacht und vorgetragen hat. Der methodiſch (nach einer Methode) denkt, kann auch ſyſtematiſch (nach einer Methode) vortragen, er kann aber auch fragmentariſch (ohne alle Methode) vortragen. Iſt der Vortrag wirklich methodiſch, erſcheint aber nicht als ein ſolcher, ſo heiſst er aphoriſtiſch, ſ. Methode, aphoriſtiſche (L. 229. f.).

17. Naturaliſtiſche Methode (*methodus naturaliſtica*), ſ. Metaphyſik, 17.

Digitized by Google

18. Populäre Methode (*methodus popularis*) ist die Methode, vom Gewöhnlichen und Interessanten auszugehen. Sie zweckt blos auf Unterhaltung ab. Die populäre Methode mus aber nicht mit der Popularität im Vortrage verwechselt werden. Denn die letztere betrifft blos den Vortrag einer Erkenntnis, die erstere aber die Art, im Nachdenken über sie zu verfahren (L. 228. f.).

19. Progressive Methode, s. Methode, synthetische.

20. Regressive Methode, s. Methode, analytische.

21. Scientifische, scholastische, wissenschaftliche Methode (*methodus scientifica, scholastica*) ist die Methode, von Grund- und Elementar-Sätzen auszugehen. Sie geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige. S. Metaphysik, 17. Sie nimmt es sich zum Grundsatze, dass sich durch Wissenschaft in Erkenntnissen mehr ausrichten lasse, als blos durch gemeine Vernunft.

22. Skeptische Methode (*methodus sceptica*), s. Antithetik, 6. und Disciplin, 7. ff.

23. Sokratische Methode, s. Methode, dialogische.

24. Syllogistische Methode (*methodus syllogistica*) ist die Methode, nach welcher eine Wissenschaft in einer Kette von Schlüssen vorgetragen wird (L. 230.).

25. Synthetische, progressive Methode (*methodus synthetica, progressiva*) ist die Methode, so fern man von den Principien und

dem Einfachen zu den Folgen und dem Zuſammengeſetzten fortgeht (*a principiis ad principiata*). Sie iſt die dienlichſte, wenn man den Zweck der wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen Bearbeitung des Erkenntniſſes hat. Das Wort ſynthetiſch (συνθετικος) iſt griechiſch und kömmt von einem alten griechiſchen Zeitwort, das man aber in den noch vorhandenen griechiſchen Schriftſtellern nicht mehr findet (συνθεω) her, welches zuſammenſtellen, ordnen, bedeutete, und heiſst: zum Zuſammenſtellen oder Ordnen gehörig oder bequem. Kants Critik der reinen und praktiſchen Vernunft ſind nach ſynthetiſcher Methode geſchrieben. Sie iſt die gewöhnlichere.

26. Syſtematiſche Methode (*methodus ſyſtematica*) iſt die Methode, ſo fern man nach einer Methode gedacht, und ſodann auch dieſe Methode im Vortrage ausgedrückt, und den Uebergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben hat (L. 229.). Dieſe Methode iſt der fragmentariſchen oder rhapſodiſtiſchen entgegen geſetzt. Eine jede Wiſſenſchaft muſs ſyſtematiſch behandelt werden, obwohl auch ein ſyſtematiſcher Vortrag verſchiedener Art, z. B. entweder akroamatiſch oder erotematiſch u. ſ. w. ſeyn kann (C. 765.). Das Wort ſyſtematiſch (συστηματικος) iſt griechiſch und kömmt her von Syſtem (συστημα), das ein aus mehrern Gliedern beſtehendes Ganze bedeutet. S. Diſciplin, 6.

27. Tabellariſche Methode (*methodus tabellaris*) iſt die Methode, ſo fern ein ſchon fertiges Lehrgebäude in ſeinem ganzen Zuſammenhange dargeſtellt wird (L. 231.) Das Wort tabellariſch kömmt von dem lateiniſchen *tabula*, eine Tafel, her.

28. Tumultuariſche Methode (*methodus tumultuaris*) iſt der Mangel aller Methode, und folglich eigentlich nur auf die Art eine Methode zu nennen, wie man die o eine Zahl nennt (L. 229. T. 164.).

29. Vortrag, ſ. Lehrart, 4.

Kant. Crit. d. prakt. Vern. II. Th. S. 269. ff.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. IV. S. 56. §. 50. S. 164.

Deſſ. Logik, §. 114. ff. S. 228. ff.

Deſſ. Crit. d. rein. Vern. Method. I. H. I. Abſch. S. 765.

Methodenlehre,

methodologia. Die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines Gegenſtandes der Erkenntniſsvermögen (C. 736). Der Gegenſtand der Erkenntniſsvermögen iſt nehmlich entweder Erkenntniſs oder Handlung. Z. B. die Erkenntniſs, welche der Gegenſtand der Möglichkeit zu erkennen überhaupt iſt, iſt die Form alles Erkennens; daher iſt die Methodenlehre der Logik die Beſtimmung der formalen Bedingungen der Form alles Erkennens überhaupt, oder ſie handelt von der Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, oder von der Art und Weiſe, das Mannigfaltige der Erkenntniſs zu einer Wiſſenſchaft zu verknüpfen (L. 215.). Sie trägt alſo die Art vor, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntniſſes gelangen; da die Elementarlehre vorträgt, worin die Vollkommenheit des Erkenntniſſes beſteht. Sie hat alſo hauptſächlich die Mittel anzugeben, durch welche die Deutlichkeit, die Gründlichkeit und die ſyſtematiſche Anordnung der Erkenntniſſe befördert

Digitized by Google

werden; denn hierin beſtehet eine der weſentlichſten logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes (L. 216.). So heiſst Methodenlehre der praktiſchen Vernunft nicht etwa die Art (ſowohl im Nachdenken, als im Vortrage), die reinen praktiſchen Grundſätze ſo zu behandeln, daſs eine wiſſenſchaftliche Erkenntniſs derſelben entſtehe. Dies nennt man nehmlich im Theoretiſchen, oder wenn die Vernunft aufs Wiſſen hinwirkt, die Methode, nehmlich die Art, einen Gegenſtand des Wiſſens wiſſenſchaftlich zu behandeln, ſo daſs dadurch ein ſtrenges Syſtem einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs deſſelben entſtehe. Es iſt aber hier nicht von der Methodenlehre einer Wiſſenſchaft, ſondern eines Vernunftvermögens die Rede, folglich iſt unter der Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft die Art zu verſtehen, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (M. II, 368. P. 269.) ſ. Methode und Elementarlehre.

Mikrologie,

μικρολογια, λεπτολογια, micrologia. Die leere Grübelei (A. 154.), oder eine weitläuftige Unterſuchung über unbedeutende Gegenſtände. Dieſe leeren Grübeleien gaben die erſten Verbeſſerer der Wiſſenſchaften den Scholaſtikern Schuld, und ſagten von ihnen, ſie ſtellten über Nichtswürdigkeiten, und alberne Fragen, groſse Unterſuchungen an. Der groſse Leibnitz verſicherte aber, in dieſem ſcholaſtiſchen Unrath manche Perle gefunden zu haben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 4. B. S. 341. f.). Indeſſen ſtellten doch die Scholaſtiker in ihrem zweiten Zeitalter beſonders in der Theologie allerdings ſolche überflüſsige Unterſuchungen an, z. B. darüber, was einer Maus geſchehen müſste, die eine geweihte Hoſtie gefreſſen

hätte? wie Chriſtus als Kürbis erſchienen wäre, wie dieſer Kürbis hätte predigen und wie man ihn würde haben kreuzigen können (Tiedemann a. a. O. S. 365.).

Milchſtraſse,

via lactea, Galaxia, Voie-lactée, Voie de lait. Ein lichter Streif am Himmel, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwärts gehäuft ſind, und durch ihre ſich in der groſsen Weite verlierende Kenntlichkeit, ein einförmiges Licht darſtellt (S. I, 303.). Dieſer Gürtel (Zone) erſtreckt ſich faſt in der Lage eines gröſsten Kreiſes in ununterbrochenem Zuſammenhange rings um den ganzen Himmel; die übrigen in dem weiſslichten Streifen der Milchſtraſse nicht befindlichen Sterne ſind aber deſto gehäufter und dichter, je näher ihre Oerter dem Kreiſe der Milchſtraſse ſind. Der gröſste Theil von den 2000 Sternen, die das bloſse Auge am Himmel erblickt, befindet ſich in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraſse einnímmt (S. I, 303. f.).

2. Nach Plutarchs Zeugniſſe hat ſchon Demokrit den Schein der Milchſtraſse von dem vereinten Schimmer einer groſsen Menge Fixſterne hergeleitet, die das Auge ihrer Kleinheit wegen einzeln nicht ſehen könne. Auch Manilius führt dieſe Meinung unter andern Muthmaſsungen an; nach Erfindung der Fernröhre ward dies von Galilei beſtätigt, der viele Stellen der Milchſtraſse ſogleich für Anhäufungen unzählbarer Sterne erkannte. Durch Herſchels Teleſcope iſt dies in unſern Tagen völlig entſchieden worden. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Milchſtraſse.)

3. Kant hat zuerſt, durch die in 1. angeführ-

ten Bemerkungen über die übrigen Sterne am Himmel bewogen, von der Milchſtraſse behauptet, ſie ſei ein beinahe in einer Fläche liegendes Syſtem von Fixſternen, zu welchem alle übrigen am Himmel zerſtreuten Sterne (die Nebelſterne ausgenommen, die eben ſolche Milchſtraſsenſyſteme ſind) gehören, die uns nur darum ſo zerſtreuet, und nicht mit in jener Ebene liegend, erſcheinen, weil ſie uns näher liegen als die Sterne in der Milchſtraſse. S. Himmel.

Kant. Allg Naturg. und Theorie des Himmels. Königsberg 1755. 8. und Auszug daraus in Will. Herſchel über den Bau des Himmels. Königsberg 1791. 8. Man ſehe auch hierüber nach die Abh. des Paſt. Fritſch zu Quedlinburg: über den angeblichen Unterſchied der Nebelſterne und Nebelflecken in Bode's Jahrbuch für 1801. S. 153. ff.

Minderjährigkeit,

Minorennität, natürliche Unmündigkeit, *minoritas*, *minorité*, heiſst diejenige Unmündigkeit, welche in der Unreife des Alters gegründet iſt (A. 135.). Sie nimmt bei jedem Individuum mit einem andern Zeitpunct ein Ende. Die Unmündigkeit iſt nehmlich die Unfähigkeit eines übrigens geſunden Menſchen zum eigenen Gebrauch ſeines Verſtandes in bürgerlichen Geſchäften. Dieſe Unfähigkeit dauert bei dem einen Menſchen länger als bei dem andern. Denn bei einigen reift der Verſtand früher als bei andern, und es läſst ſich alſo hierüber keine allgemeine Regel angeben, ſondern man muſs hierin eine aufmerkſame Unterſuchung der gewöhnlichen Handlungen und des Benehmens eines jeden Menſchen insbeſondere zum Grunde legen (*Pufendorfii ius natur et gentium l. III. c. VI. §. IV.*).

Digitized by Google

Miſanthropie,

Menſchenhaſs, *miſanthropia*, *miſanthropie*. Dieſen Namen führt alles Wohlgefallen daran, daſs es Andern übel ergeht. Der, welchem nur wohl iſt, wenn es Andern übel geht, heiſst ein Menſchenfeind, Miſanthrop im praktiſchen Sinne (T. 120.). Die Maxime der Miſanthropie iſt jederzeit pflichtwidrig, geſetzt daſs man auch die traurige Bemerkung machen müſste, daſs unſre Gattung es leider wohl verdiene, daſs man ihr übel wolle, ſ. Haſs. Der Menſchenhaſs beſtehet in der Anfeindung der Menſchen; denn Menſchen anfeinden oder ihnen übels wollen iſt identiſch (U. 126.) Beiſpiele ſolcher Menſchenfeinde ſind Tiberius und Nero.

2. Aeſthetiſche Miſanthropie, Menſchenſcheu, Anthropophobie, ſeparatiſtiſche Miſanthropie (*anthropophobia*). Die Maxime, Menſchen zu fliehen, weil man kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, oder ſie als ſeine Feinde fürchtet, ob man zwar allen wohl will (T. 120. U. 126.) Dieſe ſeparatiſtiſche Miſanthropie heiſst ſehr uneigentlich Menſchenhaſs, denn derjenige, welcher ſie hegt, will im Grunde den Menſchen wohl, und iſt alſo ein Philanthrop. Aber er iſt vom Wohlgefallen an Menſchen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht, er wünſcht daher von allem Umgange mit ihnen abgeſchnitten zu ſeyn (auf einer wüſten Inſel zu leben), und die Verzichtthuung auf alle geſellſchaftliche Freuden ſcheint ihm nur ein kleines Opfer zu ſeyn, um die Menſchen ihrer Ungerechtigkeit wegen nur nicht zu haſſen. Dieſe Traurigkeit über die Uebel, die ſich die Menſchen ſelbſt anthun, iſt erhaben, dahingegen der thätige Menſchenhaſs, oder auch nur die Anfeindung

Digitized by Google

der Menſchen, ohne ihnen Uebels zu thun, häſslich und verächtlich iſt (U. 127.).

Miſologie,

miſologia, ſ. Glückſeligkeit, 7.

Miſsgeburt,

monſtrum, *monſtre*. Das Product des Bildungstriebes, wenn er, durch äuſsere Urſachen genöthigt, von ſeiner Richtung abgewichen iſt. Selbſt dieſe Abweichung aber hängt von beſtimmten Naturgeſetzen ab. Die Miſsgeburten ſind nicht etwa ein Spiel der Natur (denn die Natur ſpielt nicht) oder ein Werk des blinden Zufalls; ſondern die Natur befolgt bei der Bildung derſelben einige beſtimmte Geſetze, von denen ſie niemals abweicht. Es giebt nur gewiſſe Arten von Miſsgeburten, die immer wieder vorkommen. Entweder fehlen den Miſsgeburten einige Theile (Keime, die ſich nicht entwickelt haben), oder es ſind einige Theile doppelt (überflüſſige Keime, die ſich entwickelt haben); aber alle Theile finden ſich an der gehörigen Stelle. Die Miſsgeburt hingegen als Educt zu erklären, iſt unmöglich (U. 377), ſ. Educt, 4. (Girtanner, über das Kantiſche Princip für die Naturgeſch. S. 25. f. und Blumenbach über den Bildungstrieb, S. 112.).

Miſsgunſt,

invidentia, *envie*. Der Neid, wenn er nicht zur That ausſchlägt, oder fremdes Wohl dadurch nicht geſchmälert wird. Die Miſsgunſt iſt alſo der nicht qualificirte Neid, und beſteht in dem bloſsen innern Unwillen über das

Glück Anderer, ohne ihm Abbruch zu thun, oder es zu hindern. Es iſt eine grämiſche, ſich ſelbſt folternde, und wenigſtens dem Wunſche nach auf die Zerſtörung des Glücks Anderer gerichtete Leidenſchaft. Als eine Leidenſchaft, die den Willen von ſich abhängig macht und den innern Frieden ſtört, oder die Beſonnenheit und die Kraft moraliſch gut zu handeln unterbricht, iſt die Miſsgunſt verwerflich. Es kann Jemand Miſsvergnügen darüber empfinden, daſs ſein eigenes Wohl durch das Wohl des Andern in Schatten geſtellt wird, das iſt natürlich; aber ſich von dieſer Empfindung beherrſchen und ſeine innere Zufriedenheit dadurch anhaltend ſtören zu laſſen, iſt unſittlich (T. 133.).

Miſsvergnügen.

taedium, *déplaiſir*. Das unangenehme Gefühl, mit Bewuſstſeyn verbunden (A. 208.) Das Gefühl heiſst aber unangenehm, wenn es das Subject antreibt, den Zuſtand, darin es iſt, zu verlaſſen. Das Miſsvergnügen kann als ein Affect wirken, dann heiſst es Traurigkeit, ſ. Traurigkeit. Das Miſsvergnügen iſt übrigens entweder zuſammengeſetzt oder einfach, ſinnlich oder intellectuell, rein oder vermiſcht. Die erſte Eintheilung betrifft die Zuſammenſetzung des Miſsvergnügens aus mehrern Arten, die zweite die Quellen deſſelben, Sinne und Verſtand, die dritte die Miſchung deſſelben mit Vergnügen (Jakobs Erfahrungsſeelenlehre §. 581.), ſ. Vergnugen.

Mitfreude.

Das ſinnliche Gefühl einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt an dem Zuſtande

des Vergnügens Anderer (T. 129.). Es ist ein Mitgefühl, s. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu diesem Gefühl in die Menschen gelegt, d. h. sie hat die Menschen fähig gemacht, Lust darüber zu empfinden, wenn sie wahrnehmen, dass Andere vergnügt sind und es ihnen folglich wohl geht. Wir können, sagt Iselin (Geschichte der Menschheit, 1 B. 2 B. 11 H. S. 204.), dies Gefühl von Vergnügen bei Andrer Vergnügen, von Mitfreude, als einen Grundtrieb der menschlichen Seele, als die Quelle aller geselligen Empfindungen, als den ersten Keim des sittlichen Gefühls, als die erste Blüthe der Menschlichkeit annehmen. Er hat recht, nur muss man die Mitfreude, wenn man sie einen Keim des sittlichen Gefühls nennt, zwar als eine gute, sittliche (der Sittlichkeit analoge) Qualität ansehen, aber doch nicht zur tugendhaften Gesinnung zählen. Wenn das Beispiel fremder Freude die Seele, ohne ihre eigene Wahl, obwohl auch ohne dass sie von andern Absichten und widrigen Empfindungen beherrscht wird, in angenehme Bewegungen setzt, so ist das liebenswürdig, aber da dieses Gefühl und nicht Grundsatz ist, die Seele leidend und nicht selbstthätig dabei ist, und nicht nach freier Willkühr handelt, so ist dabei keine Pflichtgesinnung, s. Humanität.

Mitgefühl,

Sympathie, *sympathia*, *sympathie*. Die theilnehmende Empfindung des Zustandes Anderer, welche ein sinnliches Gefühl ist (T. 129.). Dieses Mitgefühl ist ästhetisch, und entweder ein Gefühl der Lust, oder der Unlust. Das Mitgefühl des Zustandes des Vergnügens Anderer ist ein Gefühl der Lust und heisst die Mitfreude, s. Mitfreude; das

Mitgefühl des Zuſtandes des Schmerzes Anderer iſt ein Gefühl der Unluſt, und heiſst das Mitleid, ſ. Mitleid. Zu beiden hat die Natur in den Menſchen die Empfänglichkeit gelegt. Fremde Empfindungen theilen ſich uns mit, wenn ſie ſich unſern Sinnen, oder auch nur der Einbildungskraft lebhaft vorſtellen. Dieſes Mitgefühl iſt eine der wichtigſten Eigenſchaften der menſchlichen Natur, deren genauere Erkenntniſs in der Wiſſenſchaft vom menſchlichen Gemüthe viel Licht anzünden kann. Es entſteht auch ſo oft in dem Menſchen, daſs es wohl keinem Beobachter der menſchlichen Seele gänzlich verborgen geblieben iſt (Feders Unterſuch. über den menſchl. Willen 1 Th. §. 16.). S. Humanität.

Mitleid,

commiſeratio, *commiſération*. Das ſinnliche Gefühl der Unluſt von dem Zuſtande des Schmerzes Andrer (T, 129.). Es iſt ein Mitgefühl, ſ. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu dieſem Gefühl in den Menſchen gelegt, d. h. ſie hat ihn fähig gemacht, Unluſt über den Schmerz Anderer zu empfinden. Man muſs übrigens, wie bei der Mitfreude, das Gefühl des Mitleids vom moraliſchen Grundſatz des Mitleids wohl unterſcheiden. S. Mitfreude und Humanität.

Mittel,

medium, *deſtinatum*, *finitum*, *remedium*, *moyen*. Was bloſs den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt (G. 63.) So heiſst z. B. ein Wille diene als Mittel wozu anders, als dazu, ſich ſelbſt gut zu machen (Glückſeligkeit, 8.), er enthalte den

Digitized by Google

Grund davon, dafs gewiſſe Handlungen möglich ſind, deren Wirkungen nicht bloſs das Gutwerden des Willens ſelbſt, ſondern etwas anders, auſser dem Willen, zum Zweck deſſelben haben. Der Menſch iſt Andern zum Genieſsen als Mittel beförderlich (U. 13.) heifst, ein Menſch enthält den Grund der Möglichkeit gewiſſer Handlungen, welche die Wirkung, als ihren Zweck, haben, dafs Andere genieſsen können. S. auch Gnadenmittel, 5.

Mittelding,

Adiaphora, *adiaphora*, *adiaphores*, ſ. Latitudinarier.

Mittheilbarkeit,

communicabilitas, *communicabilité*. Die Möglichkeit, etwas mitzutheilen. So beſteht z. B. die allgemeine Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Schönen darin, dafs es möglich iſt, dafs das Wohlgefallen, das der Eine an einem ſchönen Gegenſtande empfindet, ſich jedem Andern, der ihn anſchauet, mittheile. Wer da ſaget, das iſt ſchön, der ſetzt in dieſem Urtheile voraus, es ſei möglich, dafs Jeder dieſes Wohlgefallen, das er empfindet, auch empfinde, ſ. Geſchmacksurtheil. So verhält es ſich auch mit der allgemeinen Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Erhabenen. Das Vergnügen, das uns der Genufs einer wohlſchmeckenden Speiſe gewährt, iſt hingegen nicht allgemein mittheilbar, ſondern kann nur dem mitgetheilt werden, deſſen Organe und Säfte denen des Genieſsenden ähnlich ſind. Ja, da hier nicht leicht eine vollkommene Gleichheit ſtatt findet, ſo iſt das Vergnügen zweier Genieſsenden immer verſchieden; da hingegen das Wohlgefallen am Schö-

Digitized by Google

nen und Erhabenen, da es auf einer Beſchaffenheit der Urtheilskraft beruht, die bei allen Menſchen die nehmliche iſt, bei allen gleich ſeyn könnte, aber doch wegen der ſo verſchiedenen Ausbildung und Läuterung des Geſchmacks und Cultur des Vermögens der Ideen (der Vernunft) ſelten bei zwei Individuen gleich iſt.

Mittheilung

der Bewegung, ſ. Bewegung, VIII, 1.

Modalität,

modalitas, *modalité*. Iſt der Name derjenigen dynamiſchen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verſtandes, die das Daſeyn betreffen), welche das Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen ausdrücken (C. 266.), oder auch, die Modalität iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen gedacht wird. Wenn ich die Modalität eines Gegenſtandes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit und Wirkung meines Verſtandes möglich. Entweder iſt bloſs mein innerer Sinn durch den bloſsen Gedanken des Gegenſtandes, oder auch mein (innerer oder äuſserer) Sinn durch den Gegenſtand ſelbſt afficirt worden, oder endlich mit der Afficirung meines Sinnes war das Bewuſstſeyn eines Geſetzes, nach welchem der Gegenſtand mit andern verknüpft ſeyn muſs, verbunden. Auſser den Verknüpfungen nun, die der Verſtand, oder das wirkſame Vermögen zu erkennen in uns, ſchon in die Afficirung unſrer (äuſsern oder innern) Sinne gebracht hat, um ſie uns als einen Gegenſtand vorzuſtellen, verknüpft er noch dieſe Vor-

Digitized by Google

ſtellungen mit dem Bewuſstſeyn der Art des Erkenntniſsvermögens, durch welches ſie möglich werden, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Modalität. Verknüpft der Verſtand z. B. den Gegenſtand mit der Vorſtellung, er ſei bloſs ein Gedanke im innern Sinn, ſo daſs der Gegenſtand, als ſolcher, nur gedacht wird, ſo denken wir uns dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, der die Möglichkeit heiſst. Die Möglichkeit iſt alſo diejenige Modalität eines Gegenſtandes, daſs derſelbe bloſs als etwas Gedachtes gedacht wird. Die Modalität hat demnach das Beſondere an ſich: daſs ſie dem bereits vollſtändigen Begriffe von einem Gegenſtande als Prädicat beigelegt werden kann. Sie vermehrt daher auch nie die Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt im mindeſten, ſondern drückt nur das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen aus, z. B. ein Haus iſt möglich. Dadurch, daſs ich das Haus als möglich denke, lege ich dem Gegenſtande, den ich durch den Begriff Haus beſtimme, keine neue Beſtimmung bei, ſondern deute nur an, daſs ich mir dieſen Gegenſtand, ein Haus, bloſs denke, aber weder empfinde, noch mit irgend einer Empfindung nach einem Geſetz verknüpfe. Wenn alſo der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er

a. bloſs möglich, ein bloſser Gedanke des Verſtandes, von einem nach den Formen der Erfahrung beſtimmten Gegenſtande, ſei; oder ob er

b. auch wirklich ſei, auch durch Sinne empfunden, und darnach durch die Urtheilskraft beſtimmt werde; oder, wenn dies der Fall iſt, ob er

Digitized by Google

c. gar nothwendig ſei, ſeine Wirklichkeit, ohne Empfindung deſſelben, durch die bloſse Vernunft, aus Geſetzen erkannt werde.

Dieſe dreierlei Arten, das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen zu beſtimmen, heiſsen nun die Modalität des Gegenſtandes. S. Function, 23. (C. 266. M. I, 316.) Dieſe Vorſtellung der Modalität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (die Kategorie) davon, daſs ein empiriſcher Gegenſtand ſo mit dem Erkenntniſsvermögen verknüpft iſt, daſs er nun nicht mehr ohne alle Beziehung auf daſſelbe, ſondern als Product deſſelben gedacht wird, und zwar entweder des bloſsen Verſtandes, oder der Urtheilskraft, in ſo fern ſie über den durch die Sinne gelieferten Stoff urtheilt, oder der Vernunft. Die einfache Vorſtellung von der Beziehung des empiriſchen Products des Erkenntniſsvermögens auf einen der angeführten drei Zweige deſſelben, heiſst die Modalität. Folglich iſt der Begriff der Modalität der Begriff von der Art, wie die Vorſtellung von dem Gegenſtande dem Subjecte derſelben inhärirt, nehmlich als Gedanke, Empfindung oder Geſetz (N. 138.).

2. Die Modalität giebt gewiſſe Grundſätze, die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. unter dem Namen: Poſtulate der Erfahrungserkenntniſs überhaupt zu finden ſind. Dieſe Grundſätze ſind nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, aber in ihrem Erfahrungsgebrauche, und ſchränken ſo zugleich alle Kategorien auf den bloſsen Gebrauch zur Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände ein. Sie laſſen alſo keinen Gebrauch der Kategorien von Gegenſtänden überhaupt (ohne Unterſchied ob es ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände ſind) zu, welches

Digitized by Google

Kant den transſcendentalen Gebrauch der Kategorien nennt. Denn, wenn die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nicht bloſs eine logiſche Bedeutung haben, das iſt nicht bloſs Prädicate des Gedankens, als ſolchen, und nicht des Gegenſtandes deſſelben, (der Dinge ſelbſt) ſind, alſo nicht bloſs die Form des Denkens überhaupt analytiſch (durch bloſse Entwickelung der Regeln, nach welchen der Verſtand ohne Unterſchied des Inhalts, alſo überhaupt, denkt) ausdrücken, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung gehen. Sie ſind dann nichts anders als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniſs gegeben werden (C. 266. M. I.).

3. Dieſe Grundſätze oder Principien der Modalität heiſsen Poſtulate (Forderungen), zu welchem Namen Kant einen Grund angiebt, der von der Natur dieſer Sätze hergenommen iſt. Er nimmt den Ausdruck Poſtulat durchaus nicht in der Bedeutung, in welcher ihn einige neuere philoſophiſche Verfaſſer verſtanden haben, weil ſie mit der Bedeutung dieſes Worts bei den Mathematikern nicht bekannt waren. Kant hat dieſes Wort wirklich von den Mathematikern entlehnt, denen es eigentlich angehört. Die Mathematiker verſtehen nehmlich unter Poſtulaten die in (praktiſchen) Sätzen ausgedrückten allereinfachſten Conſtructionen (der Syntheſis, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen), die keine andern weiter vorausſetzen, daher auch nicht weiter gelehrt oder gezeigt werden können, die aber doch allen übrigen Conſtructionen und folglich allen Auflöſungen der Aufgaben, durch Conſtructionen, zum Grunde liegen, ſo daſs keine einzige Conſtruction, und folglich keine einzige Auflöſung einer Aufgabe möglich ſeyn würde, wenn man dieſe einfachen Grundconſtructionen nicht als Grundaufgaben an-

Digitized by Google

nehmen wollte, deren Auflöſung unmittelbar möglich iſt; z. B. (Fig. 2.) mit einer gegebenen Linie (AB), aus einem gegebenen Punct (A), auf einer Ebene einen Cirkel (BCD) zu beſchreiben. Ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das in demſelben geforderte Verfahren gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. Wer alſo irgend Geometrie für möglich hält, der giebt damit dieſe Poſtulate zu, als Grunderzeugungen der reinen Sinnlichkeit. Poſtuliren ſoll alſo nicht ſo viel heiſsen, als einen Satz für unmittelbar gewiſs, ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben. Synthetiſche Sätze, ſie mögen auch noch ſo evident ſeyn, darf man durchaus nicht einräumen, ohne daſs ihre Gewiſsheit auf die Art, wie es bei Grundſätzen der Philoſophie, die der Anſchauung (durch Conſtruction) entbehren, möglich iſt, (durch Deduction) nachgewieſen werde. Wollte man dieſen Sätzen, um des Anſehens ihres eigenen Ausſpruchs willen, unbedingten Beifall geben, ſo wäre alle Critik des Verſtandes verloren und der alte Dogmatismus wieder da. Solcher Sätze, die ſich das dreiſt anmaſsen, giebt es ja genug, und der gemeine Glaube hängt ihnen darum auch feſt an; allein es iſt ja etwas deswegen noch nicht wahr, weil es dem gemeinen Glauben gemäſs iſt. Wollten wir bei unſrer Erkenntniſs ſo verfahren, ſo würde unſer Verſtand jedem Wahne offen ſtehen, und allen Ausſprüchen dieſer Art ſeinen Beifall geben. Denn ſie ſprechen alle in eben demſelben Tone der Zuverſicht, und verlangen alle, als wirkliche Axiomen betrachtet zu werden, ſo unrechtmäſsig auch dieſes ihr Verlangen iſt. Wenn alſo zu dem Begriffe eines Dinges eine Beſtimmung (Prädicat) *a priori* ſynthetiſch (das nicht in dieſem Begriff verſteckt liegt, und daraus entwickelt werden kann) hinzukommt, ſo muſs von einem ſolchen Satze ein Beweis, und iſt er ein Grundſatz, eine Deduc-

tion der Rechtmäfsigkeit ſeiner Behauptung unnachlaſslich hinzugefügt werden (C. 285. f. M. I, 334.).

4. Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectiv ſynthetiſch, d. i. ſie ſagen durch ihre Verknüpfung der Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit dem Gegenſtande im Subject nichts aus, was den Gegenſtand ſelbſt beſtimmte, ſondern nur das Verhältniſs deſſelben zum denkenden Subject. Vielleicht aber ſagt hier Jemand, dieſe Grundſätze ſind gar nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch; denn es ſind Erklärungen der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen, Erklärungen ſind aber analytiſche Sätze, weil da sPrädicat nur alle die Merkmahle angiebt, die der Begriff im Subject enthält. Allein im Subject dieſer Grundſätze, welche eigentlich hypothetiſche Urtheile ſind, ſind immer zwei Begriffe, die ſynthetiſch mit einander verknüpft ſind, und dem einen Begriff wird nur darum das Prädicat beigelegt, weil dieſes bloſs der Begriff dieſer Syntheſis im Subject iſt. Die allgemeine Form dieſer Sätze iſt: A das B iſt, iſt C. Was (A) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt (B iſt), iſt möglich (C). Das hypothetiſche Urtheil iſt eigentlich analytiſch; aber das Antecedens enthält eine Syntheſis, oder das kategoriſche Urtheil in demſelben iſt ſynthetiſch (ſ. Daſeyn, 2.), und folglich beruhet die Verknüpfung des Prädicats (C) mit dem Gegenſtande (A) auf dieſer Syntheſis. Ich habe dies im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4, deutlich auszudrücken geſucht. Von dieſer Syntheſis ſagt nun K., ſie ſei ſubjectiv, d. i. ſie ſetzt zu dem Dinge (A) ſelbſt nichts hinzu, ſo daſs dadurch ſein Begriff erweitert würde; ſondern ſie fügt nur die Erkenntniſskraft des Subjects zu dem Begriff des Dinges hinzu, worin er entſpringt und ſeinen

Digitized by Google

Sitz hat. Man kann daher die Grundſätze der Modalität auch ſo ausdrücken:

a. Steht ein Begriff bloſs im Verſtande (Vermögen des Verſtandes, einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff zu denken) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (mit den Anſchauungen der reinen Sinnlichkeit in Raum und Zeit und den Begriffen des reinen Verſtandes) in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand möglich;

b. ſteht ein Begriff, durch die, eine Empfindung, als Materie der Sinne, zum Grunde habende, Urtheilskraft (das Vermögen des Verſtandes, ein Subject durch ein Prädicat zu beſtimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Wahrnehmung) in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand wirklich;

c. ſteht ein Begriff, durch die, den Zuſammenhang der Wahrnehmung nach Begriffen beſtimmende, Vernunft (das Vermögen des Verſtandes, den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen zu beſtimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand nothwendig.

Die Grundſätze der Modalität ſagen alſo von einem Begriffe nichts anders aus, als die Handlung des Erkenntniſsvermögens (Begriff, Urtheil, Schluſs), dadurch er erzeugt wird. Und alſo können wir die Grundſätze der Modalität mit demſelben Rechte, wie der Mathematiker ſeine Poſtulate, poſtuliren, oder als Sätze, welche die Grunderzeugungen des Erkenntniſsvermögens zur Erfahrungserkenntniſs ausdrücken, vorausſetzen, weil ohne dieſe nothwendigen Vorausſetzungen überhaupt keine Erfahrung, ja nicht einmal

Digitized by Google

die Vorſtellung von ihrer Möglichkeit, möglich ſeyn würde (C. 286. f. M. I, 335.).

5. Die Modalität iſt derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welche wir nicht Modalurtheile (problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche) fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie ein Begriff von Dingen überhaupt mit der Erkenntniſskraft verbunden wird, durch einen Begriff (Modalität) zu denken, ſo könnten wir nicht den Werth der Copula iſt, in einem Urtheil, in Beziehung auf das Denken überhaupt angeben, und in dieſem iſt noch zwiſchen dem kann ſeyn, iſt wirklich, muſs ſeyn unterſcheiden, und es wäre in unſerm Verſtande nie die Rede von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. S. Daſeyn, 2. und Function, 14. ff. und 21. ff. auch Möglichkeit.

6. Die Modalität kann aber nur eine reale äuſsere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Modalität haben. Ueberſinnliche Dinge können wir uns zwar auch denken, allein die Möglichkeit dieſes Denkens iſt bloſs die Möglichkeit ihres Begriffs. Das heiſst, in dem Begriff von einem überſinnlichen Gegenſtande liegt kein Widerſpruch, als Gedanke des Verſtandes iſt er möglich; aber nun fragt es ſich, ob er auch real möglich ſei, d. i. ob der Gegenſtand dieſes Gedankens auch nach den Formen der Erfahrung beſtimmt ſei. Und da findet ſich nun, daſs wir die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Nothwendigkeit darum nicht zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen anwenden laſſen, weil die Modalität entweder die Formen, oder die Materie, oder die Geſetze der Erfahrung von einem Dinge prädicirt, und das Ueberſinnliche doch etwas iſt, was auſser dem Felde der Erfahrung ſeyn, gar nicht zur

Digitized by Google

Erfahrung gehören ſoll. Daher kann man zwar vom Ueberſinnlichen ſagen: ich kann mir daſſelbe denken, ich denke mir daſſelbe wirklich, ich muſs mir daſſelbe denken; oder es iſt in meinem innern Sinn, kann eine Vorſtellung von demſelben ſeyn, iſt wirklich eine Vorſtellung von demſelben, muſs eine Vorſtellung von demſelben ſeyn; allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Modalität oder dem Verhältniſs des Begriffs, nicht des Gegenſtandes, zum Erkenntniſsvermögen. Wird aber einem Dinge Modalität ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Modalität betreffe nicht bloſs den Begriff von dieſem Dinge, ſondern das Ding ſelbſt, es ſei etwas auſser meinen Gedanken, was eine Modalität habe, wodurch eben die reale Modalität von der bloſs logiſchen unterſchieden iſt: ſo muſs die Modalität mit einer Anſchauung in der Zeit verknüpft, folglich das Ding ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn. Man findet das noch mehr ins Licht geſetzt bei jeder Art der Modalität, z. B. im Art. Daſeyn, 5. ff. Die Modalität iſt alſo nur von empiriſchem Gebrauch, ſ. Gebrauch, empiriſcher. Beiſpiele der Modalität findet man in den Art. Geſchmacksurtheil, 4. und Erhabenheit, 8.

Modi,

ſ. Merkmahl, auſserordentliches, a.

Möglich,

ſ. Möglichkeit.

Möglichkeit,

objective Realität, transſcendentale

Digitized by Google

Wahrheit, *possibilitas, realitas obiectiva, veritas transscendentalis, possibilité, realité objective, verité transscendentale* Es giebt Urtheile, welche problematische genannt werden, in denen das Bejahen oder Verneinen als blos beliebig betrachtet wird (C. 100.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität a oder α im Art. Daseyn, 2. so heisst dasselbe problematisch, s. Function, 14. Diese beliebige Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von seinem Subject heisst die logische Möglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache selbst, über die geurtheilt wird, sondern nur den Begriff derselben, oder wie K. sich ausdrückt, sie ist nicht objectiv. Es zeigt eine freie Wahl, und nicht eine durch die Gesetze des Erkenntnissvermögens bestimmte Nothwendigkeit, an, ein solches Urtheil gelten zu lassen, oder eine blos willkührliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Man macht in den problematischen Urtheilen über die Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts nichts aus. Ein solches Urtheil ist z. B.: die Seele mag unsterblich seyn. Die Möglichkeit betrifft hier blos das Urtheil selbst, es läst sich wohl denken, dass die Seele unsterblich sei, weil kein Widerspruch zwischen dem Begriff der Seele und dem Begriff unsterblich ist, und also läst sich beides zu einem Urtheil verknüpfen. Aber folgt denn daraus etwas für die Sache selbst? (C. 101. L. 169.)

2. Den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen findet man im Art. Daseyn, 2. Auf diesem Unterschied beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen. Bisher lehrte man immer, ein Satz sei ein Urtheil mit Worten ausgedrückt (Lamberts Organon Dianoiol. §. 113.). Allein das ist gar kein Unterschied, denn ohne Worte kann man ja gar nicht urtheilen. Ein Urtheil kann

Digitized by Google

nur dann ein Satz genannt werden, wenn es assertorisch ist. So lange das Verhältnifs verschiedener Vorstellungen (des Subjects und Prädicats) zur Einheit des Bewufstseyns, die durch die Copula ist ausgedrückt wird, noch problematisch (beliebig) ist, kann man das Urtheil, das mit Worten ausgedrückt ist, blofs ein Urtheil, aber nicht einen Satz nennen. Das Urtheil: die Seele mag unsterblich seyn, ist kein Satz. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto*, denn das heifst nichts anders, als ein problematisches assertorisches Urtheil. Folglich mufs es C. 101. statt der problematische Satz, das problematische Urtheil, und statt einen solchen Satz, ein solches Urtheil, heifsen. K. hat sich gemeiniglich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgedrückt. Ehe man einen Satz hat, mufs man erst urtheilen. Man urtheilt über vieles, was man nicht ausmacht, sobald man aber ein Urtheil als Satz bestimmt, entscheidet man. Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt. So kann man dasselbe vorher prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unsrer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben, und bei problematischen Urtheilen ist man für den Inhalt, wenn er nur keinen Widerspruch enthält, nicht verantwortlich (L. 170.).

3. Wir sehen aus allem diesem, dafs im problematischen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte ist möglich, kann seyn, oder mag seyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem problematischen macht. Und dieser Begriff ist der der Möglichkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht blofs ist, sondern ist möglich heifst, nehmlich es ist möglich, dafs das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat läfst sich vom Sub-

Digitized by Google

ject denken. Es iſt möglich, daſs die Seele unſterblich ſei. In dieſem Begriff der Möglichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: Möglichkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Erklärung lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 302.). Baumgarten (Metaphyſik, §. 8.) ſagt zwar: Möglich iſt, was nicht Nichts iſt, was vorgeſtellt werden kann, was keinen Widerſpruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich iſt. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts, als: möglich iſt, was ſich denken läſst, was wir durch unſern Verſtand mit einander zu einem Urtheil verknüpfen können. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf: läſst ſich das alles auch auſser dem Verſtande, in der Sache ſelbſt, mit einander verknüpfen? und wenn in der Sache ſelbſt eine gewiſſe Verknüpfung nicht ſtatt haben kann, liegt das immer in einem Widerſpruch zwiſchen den Begriffen? Uebrigens iſt auch ſelbſt an der obigen Erklärung noch manches auszuſetzen. Denn die Worte: möglich iſt, was vorgeſtellt werden kann, enthalten eine Tautologie und heiſsen nichts anders als: möglich iſt, was vorzuſtellen möglich iſt. Die Worte, was nicht Nichts iſt, ſagen nur, was das Mögliche nicht iſt, und da das Gegentheil von Nichts Etwas iſt, Etwas aber ein bloſses Synonym von dem Möglichen iſt, ſo ſagen dieſe Worte weiter nichts als: möglich iſt, was nicht unmöglich iſt. Es bleibt alſo nur noch übrig: möglich iſt, was keinen Widerſpruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich iſt. Aber auch hier iſt kein poſitives Merkmahl des Möglichen angegeben, ſondern

bloſs der Widerſpruch von dem verneint, was möglich iſt, d. i. wir kennen das Mögliche aus ſeinem Gegentheil. Uebrigens iſt dieſe Erklärung nur die der Möglichkeit des Urtheils, aber nicht der beurtheilten Sache, alſo die logiſche. Wir ſehen hieraus, der Begriff der Möglichkeit dient zwar zum Verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zum problematiſchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als verknüpfbar mit dem Subject denken, er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung, welche man die Verknüpfbarkeit nennen kann, zum Grunde liegt, alſo muſs die Anlage dazu in dem Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn; was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung zu einem problematiſchen Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden iſt. Wenn ich ſage, die Seele mag unſterblich ſeyn, ſo mache ich dieſe problematiſche Verknüpfung nicht bloſs für mich, ſubjective, ſondern für Jedermann, gültig, objective; dieſes problematiſche Urtheil muſs mir Jedermann, als ſolches, zugeben. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, heiſst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Möglichkeit eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, II. B. 4.

4. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer

Digitized by Google

einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen ſinnlichen Vorſtellungen zu Einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn wir z. B. einen gleichſeitigen Triangel nach der Auflöſung des Euklides in der erſten Aufgabe ſeiner Elemente conſtruiren, ſo bringt derſelbe Verſtand, der die logiſche Form eines problematiſchen Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Möglichkeit auch einen transſcendentalen Inhalt in die Anſchauung des Triangels, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Möglichkeit eines ſolchen gleichſeitigen Triangels aus ſich ſelbſt hervor, indem er alles, was zur Darſtellung eines ſolchen Triangels gehört, in die Einheit dieſer Darſtellung und damit zugleich zu dem Begriff der Möglichkeit des Gegenſtandes vereinigt. Dieſes letzte thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das problematiſche Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verſtandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anſchauung in die Einheit zuſammenfaſst, durch welche der Gegenſtand derſelben als möglich erkennt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, daſs ſie als verknüpfbar oder in möglicher Verknüpfung mit einander gedacht werden, iſt eine und dieſelbe Operation des Verſtandes. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs jene Möglichkeit die des Gegenſtandes iſt, und alſo den Namen der ſynthetiſchen oder transſcendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Möglichkeit in einem Urtheile iſt, und folglich ihr nur der Name einer analytiſchen oder logiſchen Einheit gebührt (C. 104. f.).

5. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied

zwiſchen der analytiſchen, logiſchen oder formalen, und der ſynthetiſchen oder realen, auch transſcendentalen, Möglichkeit. Die erſtere iſt die Möglichkeit in einem problematiſchen Urtheile, oder eines Begriffs. Die letztere iſt die Möglichkeit in dem Gegenſtande eines Begriffs oder der beurtheilten Sache, daſs nehmlich nicht bloſs die Begriffe im Verſtande, ſondern auch die Gegenſtände derſelben auſser dem Verſtande, ſo verknüpfbar ſind, wie das Urtheil es ausſagt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Möglichkeit erkannt werden, das heiſst, ſoll es ein möglicher Gegenſtand und nicht ein möglicher Begriff ſeyn: ſo muſs

a. ein Gegenſtand vorgeſtellt werden, der als möglich erkannt werden ſoll;

b. da dieſer Gegenſtand nicht wieder bloſs als Gedanke, und doch auch nicht als auſser dem Verſtande befindlich, als wirklich ſoll erkannt werden, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche dieſer mögliche Gegenſtand vom bloſs möglichen Begriff und auch vom wirklichen Gegenſtande unterſchieden werden kann.

6. Dieſe vermittelnde Vorſtellung iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Möglichkeit, nennt. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als möglich gedacht wird, als Gegenſtand möglich ſeyn, wie iſt die reale Möglichkeit möglich? Die Möglichkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Möglichkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn ich mir eine Zeit ſelbſt als möglich vorſtelle, ſo iſt das nichts

anders als die Verknüpfung dieſer Zeit durch den Begriff der Möglichkeit. Allein hier iſt ein Unterſchied zwiſchen dieſer Art von Verknüpfung durch Begriffe der Modalität und jeder andern durch Kategorien. Die Zeit iſt ſchon ein vollkommen verknüpftes Ganze, ein Gegenſtand, und es kömmt dadurch, daſs ich ſie für möglich erkenne, keine Verknüpfung weiter in ſie ſelbſt hinein; ſo wie in das problematiſche Urtheil, durch Hinzuſetzung des Begriffs möglich zur Copula iſt, wohl die Verknüpfung beſtimmt wird, aber auch ohne dieſes möglich das ganze Urtheil, ſeinem Inhalte nach, das nehmliche iſt, nur unbeſtimmt in Anſehung der Verknüpfung durch die Begriffe der Modalität. Die andern Kategorien hingegen ändern durch die Verknüpfung, die ſie in die Urtheile bringen, dieſe ſelbſt in Anſehung ihres Inhalts. Ich denke mir alſo durch eine mögliche Zeit nicht eine andere Zeit als durch eine wirkliche, denn dieſelbe Zeit kann einmal, d. i. zu einer Zeit bloſs möglich, ein andermal, d. i. zu einer andern Zeit, wirklich ſeyn; ſondern ich ſetze nur denſelben Gegenſtand, ſogar die Zeit ſelbſt, wie man hier ſieht, wenn ich ihn als wirklich denke, in eine beſtimmte Zeit, und wenn ich ihn als möglich denke, in eine unbeſtimmte Zeit. Folglich denken wir uns die Möglichkeit ſchematiſch, oder bildähnlich, verſinnlichen uns dieſelbe als Zeitbeſtimmung, durch die Vorſtellung, daſs der Gegenſtand zwar in die Zeit geſetzt werde, aber nicht in eine beſtimmte Zeit. Die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, daſs es alſo in die Zeit, obwohl nicht in eine beſtimmte, geſetzt wird, iſt das Schema der Möglichkeit, oder macht, daſs das Mögliche nicht bloſs ein Begriff im Verſtande, ſondern ein, obwohl darum noch nicht exiſtirendes, Ding in der Erfahrung iſt. Mache ich mir nehmlich einen ſolchen Begriff von einem Dinge, worin

Digitized by Google

kein Widerſpruch iſt, ſo iſt dieſes ein möglicher Gedanke, mein Gedanke iſt etwas mögliches. Stimmt aber dieſe Verknüpfung (Syntheſis) auch mit den Bedingungen der Zeit zuſammen, ſo daſs der Gegenſtand deſſelben zu irgend einer Zeit, unbeſtimmt welche, exiſtiren könnte, dann iſt der Gegenſtand nicht nur denkbar (logiſch möglich), wir bleiben dann nicht bloſs bei dem Begriff ſtehen, ſondern er wird dann als zur Reihe der Erfahrungen gehörbar gedacht, oder er iſt auch real möglich. Man kann dieſe Möglichkeit in der Zeit auch die ſinnliche (*poſſibilitas phaenomenon*) nennen. Hieraus ſehen wir gleich, daſs wir von der überſinnlichen Möglichkeit (*poſſibilitas noumenon*) uns keinen realen Begriff machen können; denn wenn wir das Sinnliche, die Zeit, von der Möglichkeit abſondern, und uns eine Möglichkeit denken wollen, die nicht in der Zeit iſt, ſo bleibt uns bloſs die logiſche Möglichkeit (*poſſibilitas mere logica*) übrig. Die Möglichkeit eines Weſens, das nicht in der Zeit iſt, iſt daher wohl denkbar, aber ob es auſser dem Gedanken, als wirkliches Etwas, möglich iſt, davon wiſſen wir nichts, davon haben wir keine Vorſtellung. Die ſinnliche Möglichkeit oder die Möglichkeit in der Zeit iſt daher eigentlich die einzige transſcendentale. Folgendes Beiſpiel ſetzt die Nothwendigkeit des Schema für die Möglichkeit eines Dinges ins Licht. Es fragt ſich, kann das Entgegengeſetzte in einem Dinge ſeyn? Wäre die Rede von einem Begriff, ſo wäre die Antwort: ein Begriff, in welchem etwas Entgegengeſetztes ſeyn ſoll, enthält einen Widerſpruch, und iſt nicht möglich. Allein das Mögliche in der Zeit kann Beſtimmungen haben, die nach einander ſtatt finden. Ein Ding in der Zeit iſt veränderlich, und es kann daher immer noch daſſelbe Ding ſeyn, ob es wohl zu einer andern Zeit Beſtimmungen hat, die denen zu einer frühern Zeit ge-

Digitized by

rade entgegen gesetzt sind. Derselbe Tisch, der im vorigen Jahr ganz schwarz war, kann in diesem Jahre ganz weifs seyn, nur zu gleicher Zeit kann er das nicht seyn. Zugleich und Nacheinander sind Bedingungen der Zeit, und in dem Mangel der Zusammenstimmung der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen, z. B. des Tisches als schwarz und als weifs, mit der Zeitbedingung des Zugleichseyns besteht die sinnliche Unmöglichkeit der Sache; hingegen in der Zusammenstimmung jener Verknüpfung mit der Zeitbedingung des Nacheinanderseyns die sinnliche, für uns einzige reale, Möglichkeit der Sache (C. 184. M. I, 205.).

7. Wir haben also nun ein Kennzeichen (einen Charakter) der realen Möglichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, in so fern wir sie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich (C. 265.), s. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. a. und Modalität. Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind aber alles das, was an allen Gegenständen der Erfahrung anzutreffen seyn mufs, und ohne welches sie gar nicht Gegenstände unserer Erfahrung seyn könnten. Man kann diese Bedingungen daher auch die objective Form der Erfahrung überhaupt nennen, und sie enthält eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche zur Erkenntnifs der Erfahrungsgegenstände erfordert wird. Jede Verknüpfung von Vorstellungen wird im Verstande zu einer Einheit zusammengefafst, und diese heifst ein Begriff. Dieser Begriff hat keinen Gegenstand oder ist leer, (s. Begriff, leerer), wenn die Verknüpfung, die er in sich fafst, so willkührlich ist, dafs sie auf keine Weise zu irgend einer Erfahrung gehört. Sie kann aber auf zweierlei Art zur Erfahrung gehören. Man findet entweder diese Verknüpfung

Digitized by Google

wirklich in der Erfahrung, dann ist die Verknüpfung im Verstande aus der Erfahrung entlehnte, und der Begriff empirische, oder die Erfahrung kann ohne eine solche Verknüpfung gar nicht statt finden, die Erfahrung beruhet, in Ansehung ihrer Form, auf dieser Verknüpfung, dann gehört diese Verknüpfung im Verstande auch zur Erfahrung, weil der Gegenstand einer solchen Verknüpfung nur in der Erfahrung angetroffen werden kann; allein der Begriff ist rein oder aus dem Erkenntnifsvermögen selbst entsprungen. Hier hat man also den Charakter der Möglichkeit, man kann es empirische*) Möglichkeit nennen, wenn das Ding wirklich in der Erfahrung existirt, und man es darum für möglich anerkennt; und es ist eine Möglichkeit *a priori*, wenn das, was man für möglich hält, existiren mufs, weil es eine nothwendige Form der Erfahrung ist. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff *a priori* (einen solchen, durch den unabhängig von aller Erfahrung die Einheit einer Verknüpfung von Vorstellungen vorgestellt wird) gedacht worden, hernehmen, wenn nicht die Verknüpfung (Synthesis) durch diesen Begriff die Form der Gegenstände ist und so sie möglich macht? Dafs in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten seyn müsse, ist allerdings eine nothwendige logische Bedingung (*conditio sine qua non*), wodurch sein Gegenstand vom Undinge (*nihil negativum* s. Ding, 4.) unterschieden wird; aber zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, welches man auch die

*) Was moralische Möglichkeit sei, findet man im Art. Gegenstand §. 8. und in Möglichkeit, 14. vornehmlich aber Wille. Es ist nehmlich die Möglichkeit durch einen Willen (U. XII.).

objective Realität des Begriffs, oder der Syntheſis, dadurch er erzeugt wird (daſs er einen Gegenſtand hat, nicht leer iſt), nennen kann, bei weitem nicht genug. Dieſe muſs jederzeit auf Principien der Erfahrung und nicht auf dem Grundſatze der logiſchen Analyſis (dem Satze des Widerſpruchs) beruhen (C. 624. *) T. 6.). So iſt z. B. eine Figur, die von zwei geraden Linien eingeſchloſſen, ein ſynthetiſcher Begriff *a priori*, der keinen Widerſpruch enthält. Denn die darin enthaltenen Vorſtellungen von geraden Linien, daſs ihrer zwei ſind, und daſs ſie an den Endpuncten zuſammenſtoſsen oder den Raum einſchlieſsen, widerſprechen ſich einander nicht, und alſo iſt eine ſolche Figur logiſch möglich. Allein ſie iſt dennoch real unmöglich, denn bei der Conſtruction derſelben im Raume, durch welche ihre reale Möglichkeit gezeigt werden ſoll, findet ſich, daſs eine ſolche Figur nicht mit den Bedingungen des Raums übereinkommt, und daſs zwei gerade Linien keinen Raum einſchlieſſen, ſondern wenn ihre Endpuncte zuſammen ſtoſſen, die Linien auf einander fallen, und beide dann eine und dieſelbe Linie ſind *) (C. 267. f. M. I, 318.).

Aus dieſem allen ſieht man nun, daſs es ein bloſses Blendwerk iſt, wenn man die in 3. angeführte Erklärung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs (daſs er ſich nehmlich nicht ſelbſt widerſpricht) für eine Erklärung der tranſcen-

*) Hiernach iſt die Stelle im 2. B. I. Abth. S. 211. dieſes Wörterbuchs, Z. 13. v. u. von den Worten: eine gerade bis, Z. 2., zu den Worten: ſind auch, wegzuſtreichen. Ich hatte mich durch das Beiſpiel in C. 348. 4. verleiten laſſen, welches dort, wie hier, eine Uebereilung iſt. Im Prädicat zwei Seiten als Begriff und nicht als Anſchauung, liegt wirklich nichts, welches dem Begriff eines eingeſchloſſenen Raums, im Subject, widerſpricht.

Digitized by Google

dentalen Möglichkeit der Dinge (dafs dem möglichen Begriff ein Gegenſtand correſpondire) unterſchieben will (ſ. 5.). Das Kennzeichen der logiſchen Möglichkeit iſt allerdings der Satz des Widerſpruchs, wenn dieſer einem Begriff nicht entgegen ſtehet, ſo iſt er möglich. Alles hingegen, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, iſt logiſch unmöglich. In jeder Möglichkeit mufs das Etwas, was gedacht wird, und dann die Uebereinſtimmung desjenigen, was in ihm gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, iſt logiſch möglich. Der Triangel ſowohl, als der rechte Winkel ſind die Data oder das Materiale zu dem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglickeit oder das Logiſche in derſelben, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach dem Grundſatz der logiſchen Analyſis nichts anders als eine logiſche Beziehung iſt (S. II. 168. f.). Das Kennzeichen der transſcendentalen Möglichkeit iſt die ſinnliche Anſchauung (die einzige Anſchauung, die wir haben); wenn dieſe dem Begriff kann beigegeben werden, wie in der Geometrie jedesmal durch die Auflöſung der Aufgaben geſchieht, ſo iſt der Gegenſtand des Begriffs real möglich. Wenn nun alle ſinnliche Anſchauung weggenommen wird, ſo bleibt nur noch die logiſche Möglichkeit übrig, d. i. die Möglichkeit des Begriffs oder Gedankens. Bei der realen Möglichkeit iſt aber davon die Rede, ob ein ſolcher Begriff, z. B. eines gleichſeitigen Triangels, auch einen Gegenſtand habe, ob es ein ſolches Ding gebe, und der Begriff alſo auch nicht leer ſei, ſondern etwas bedeute; und dieſes zu zeigen, damit fängt Euklides ſeine Elemente an, wodurch er nun einen Gegenſtand zu ſeinem, an der Spitze des Buchs erklärten, Begriff bekommt, von dem er

Digitized by Google

etwas in Lehrſätzen behaupten kann. Daher kann auch kein Syſtem der Geometrie mit einem Lehrſatz, ſondern jedes muſs mit einer Aufgabe anfangen (C. 302.).

Es iſt aus dem Vorhergehenden zu ſehen, daſs die logiſche Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein Widerſpruch im Urtheil oder Begriff anzutreffen iſt, ſondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da iſt. Denn alsdann iſt nichts Denkliches gegeben, alles logiſch Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung, gemäſs dem Satze des Widerſpruchs, zukommt (S. II, 169. f.). Dies Materiale wird aber entweder durch die Empfindung gegeben, oder durch das Erkenntniſsvermögen; im erſtern Fall iſt der Gegenſtand deſſelben in der Erfahrung da, im letztern Fall muſs er in derſelben vorhanden ſeyn; im erſtern Fall erkenne ich *a poſteriori* und im letztern Fall *a priori*, aber nur die Form *a priori* vom Dinge. Daher heiſst *a priori* erkennen, etwas aus ſeiner bloſsen Möglichkeit erkennen, weil eben die Form das iſt, was es möglich, ſo wie die Empfindung das, was ein Ding wirklich macht. Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge kann nicht aus bloſsen Begriffen erkannt werden; denn aus dieſen kann wohl die Möglichkeit des Gedankens (daſs er ſich nicht ſelbſt widerſpreche), aber nicht des Gegenſtandes (daſs er mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimme), als Naturdinges, erkannt werden, welches auſser dem Gedanken (oder als exiſtirend) gegeben werden kann. Alſo wird dazu Anſchauung entweder *a priori* oder *a poſteriori* erfordert (N. IX.).

8. Und nun können wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluſs dieſes Poſtulats der Möglichkeit daran erkennen, daſs nach demſelben nur dasjenige für möglich erkannt werden kann, was

Digitized by Google

ſich entweder in der Erfahrung wirklich vorfindet, oder vorfinden muſs. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo daſs alles an demſelben Wechſelnde bloſs zu ſeinem Zuſtande gehört, d. i. eine Subſtanz, ſo kann ich die Möglichkeit eines ſolchen Dinges nie daraus erkennen, daſs in dem Begriff deſſelben kein Widerſpruch iſt. Eben ſo enthält der Begriff der Urſache keinen Widerſpruch, ob es aber darum wirkliche Urſachen geben könne, kann daraus nicht gefolgert werden. Endlich kann ich mir ſehr wohl die Wechſelwirkung der Subſtanzen auf einander vorſtellen, ohne daſs in dieſem Begriffe ein Widerſpruch liegt, aber die Möglichkeit ſolcher wirklichen Wechſelwirkungen folgt doch daraus noch nicht. Nur daran erkennt man die objective Realität aller dieſer Begriffe, oder (wie man es auch nennen kann) die transſcendentale Wahrheit derſelben (daſs ſie einen wirklichen Gegenſtand haben können), oder die Möglichkeit ihres Gegenſtandes, daſs ohne Subſtanzen, Urſachen, Wechſelwirkungen gar keine Erfahrungsgegenſtände und Erfahrungserkenntniſs ſtatt finden könnte, und daſs ſie alſo nothwendig exiſtiren müſſen (C. 268. f. M. I, 319.).

9. Wer alſo aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, ſich Begriffe von Subſtanzen u. ſ. w. machen, und ſie darum für real möglich halten wollte, weil er ſie logiſch möglich, oder keinen Widerſpruch in ihrem Begriff findet, der würde in lauter Hirngeſpinnſte gerathen, weil dieſe Begriffe weder von der Erfahrung entlehnt (empiriſch), noch Formen der Erfahrung (rein), folglich ganz leer (ohne allen Gegenſtand) ſind. Man kann dieſe Begriffe gedichtete nennen, ihnen fehlt es gänzlich an dem Charakter der Möglichkeit ihrer Gegenſtände, ſie haben keine objective Realität. Ein im Raume befindlicher Geiſt, eine Vorherſehungskraft des Zukünftigen, eine Gemein

den auch nicht zu dem Inbegriff und Context unſrer Erfahrung gehören. Wie hat man denn aber ein ſo gröſses Reich der Möglichkeit herausgebracht, das weit gröſser ſeyn ſoll, als das Reich der Wirklichkeit, und wovon das letztere nur ein kleiner Theil ſeyn ſoll? Auf folgendem Wege, von dem es aber gleich in die Augen fällt, daſs er eben zu keinen groſsen Entdeckungen führen kann. Alles Wirkliche iſt möglich, das giebt jeder zu. Wenn man dieſen Satz nun umkehrt, ſo wird nach den Regeln der Logik nur ein particularer (beſonderer) Satz daraus: Einiges Mögliche iſt wirklich. Dies ſcheint nun ſo viel zu bedeuten, als: Es giebt viel Mögliches, was nicht wirklich iſt. Zwar ſagt Baumgarten (Metaph. §. 41.), die Wirklichkeit ſei die Erfüllung der Möglichkeit (*complementum poſſibilitatis*), d. i. das, was noch zur Möglichkeit hinzukommen muſs, damit es wirklich werde, und ſo ſcheint es, als könne es mehr Mögliches als Wirkliches geben, mehr ſolches, woran jenes Complement (das zur Vollendung nöthige Stück) fehlt, als ſolches, woran es zu finden iſt. Allein, was zum Möglichen hinzukommen ſollte, damit es wirklich würde, müſste folglich ein Nichtmögliches oder ein Unmögliches ſeyn. Soll aus dem bloſs Möglichen das Wirkliche werden, ſo muſs das, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrungen zuſammenſtimmt (das Mögliche) noch mit irgend einer Wahrnehmung in Verknüpfung ſtehen (auch den Charakter der Wirklichkeit an ſich haben). Denn das Wirkliche wird entweder ſelbſt wahrgenommen, oder ſteht doch mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen in Verknüpfung. Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich freilich mehr, als die bloſse Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge, von dem ich die Wirklichkeit behaupte. Denn das Ding ſelbſt enthält nicht mehr, wenn es wirklich iſt, als es enthält,

Digitized by Google

wenn es blofs möglich ist. Sondern, da die Möglichkeit blofs ein Setzen des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen Erfahrungsgebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung. Dafs aber mehr als eine einzige, alles befassende Erfahrung möglich sei, also noch eine andere Reihe von Erscheinungen, als die, mit der alle Wahrnehmungen im durchgängigen Zusammenhange stehen, läfst sich aus unsern Wahrnehmungen nicht schliefsen, und ohne diese Wahrnehmungen noch viel weniger. Denn ohne einen, durch die Sinne gegebenen, Stoff läfst sich überall nichts denken, wie wollten wir denn noch eine Reihe von ganz andern Wahrnehmungen, als möglich, ausdenken können. Wenn man wissen will, ob noch Dinge möglich sind, die mit unsern Erfahrungen nicht in nothwendiger Verknüpfung nach empirischen Gesetzen stehen, so dafs wir sie auch nie wahrnehmen können, z. B. Dinge an sich; so will man eigentlich wissen, ob Dinge in aller Absicht (ohne alle Bedingung) möglich sind. Allein wir kennen nur Dinge, die unter Bedingungen möglich sind, die selbst blofs möglich sind; nehmlich Dinge, die unter Voraussetzung der formalen Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit, Kategorien, Bewufstseyn u. s. w. möglich sind, diese Bedingungen sind aber selbst blofs möglich als objective Formen der Erfahrung, folglich können beide, die Erfahrungsgegenstände und ihre formalen Bedingungen, nicht in aller Absicht, oder unbedingt, möglich seyn, und von andern Dingen wissen wir nichts, und können nichts von ihnen wissen (C. 282. 287. *) M. I, 332.). Hieraus folgt also, dafs alles reale Mögliche etwas Wirkliches sei, entweder ein wirkliches Ding, oder eine wirkliche Bestimmung irgend eines Dinges; so wie alles logische Mögliche ein wirklicher Begriff ist, der aber leer seyn kann. Dieses hat auch schon Diodorus Kronus eingesehen:

Digitized by Google

nichts ist möglich, behauptet er, als was geschehen ist, oder geschehen wird (s. Tiedemann Geist der spec. Philos. 2 B. S. 405. f.). So wie in der Mathematik die Construction das einzige Mittel ist, sich von der realen Möglichkeit eines Begriffs zu versichern, so ist es von empirischen Gegenständen die Darstellung in der Erfahrung. Daher ist nur das möglich, was geschieht; das aber, was geschah, war möglich, und was geschehen wird, wird, kann möglich seyn.

12. Die absolute oder unbedingte Möglichkeit, die Möglichkeit in aller Absicht, ist kein bloser Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Die Vernunft ist eigentlich das Vermögen des Unbedingten; wenn wir also alle Bedingungen des Möglichen in Gedanken aufheben, und fragen nach dem Möglichen, was nicht auf den formalen Bedingungen der Erfahrung beruht, so heisst das, ob der Begriff von Etwas, das nicht von den Erfahrungsgegenständen abhänge, also von Dingen an sich, nicht leer sei, sondern einen Gegenstand, also objective Realität oder transscendentale Wahrheit habe. Diesen Begriff von einer unbedingten Möglichkeit kann man aber zur Erfahrungserkenntniss gar nicht gebrauchen, er hat, wie alle Vernunftbegriffe, einen ganz andern Gebrauch (C. 284. f. M. I, 335.), s. Absolut.

13. Wir wollen nun eine Anwendung dieser richtigen Begriffe von der realen Möglichkeit kennen lernen, und sehen, wie die Verwechselung derselben mit der logischen Einfluss auf metaphysische Beweise gehabt hat. Wir haben gesehen, dass die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ein Verhältniss derselben zu unserm Denken ist, dass wir nehmlich dasjenige möglich nennen, was an den Gegenständen die empirische Form ist, d. i. die Form, welche alle Erfahrungs-

Digitized by Google

gegenſtände annehmen müſſen, weil dieſe Form *a priori* von den Gegenſtänden gedacht werden kann. Daher können wir ſagen, Naturſubſtanzen, Naturkräfte u. ſ. w. ſind möglich. Wir haben ferner geſehen, und im Art. Daſeyn iſt es noch weiter ausgeführt, daſs ſo wie die Möglichkeit eines Gegenſtandes in unſerm Erkenntniſsvermögen liegt, das Daſeyn deſſelben in der Empfindung zu ſuchen iſt, durch welche die Materie, ſo wie durch das Erkenntniſsvermögen die Form gegeben ſeyn muſs. Die Möglichkeit der Matérie, oder die Realität in der Erſcheinung, beruhet alſo auf der Empfindung, ohne welche wir uns gar nicht Materie als möglich denken können; die Möglichkeit der Form der Erſcheinung beruhet hingegen auf dem Anſchauungsvermögen und dem Verſtande, ſo daſs wir uns ebenfalls keine andern Formen der Anſchauung und der Begriffe denken können. Und eben hieraus ſehen wir auch, warum alles Wirkliche möglich ſeyn muſs, weil nehmlich alles, was empfunden wird, auch den Bedingungen der Erfahrung unterworfen ſeyn muſs. Da wir aber bei den Formen der Anſchauung und des Denkens von aller Materie abſtrahiren können, ſo ſcheint es, als wären auch wohl noch andere Gegenſtände, als die wirklichen, möglich. Und ſo heiſst alſo möglich, was den Formen des Anſchauens und Denkens gemäſs, wirklich aber was empfunden werden kann. Wenn wir nun einen ſinnlichen Gegenſtand ſo betrachten wollen, als wollten wir alles von ihm ſagen, was nur in jeder Rückſicht von ihm zu ſagen iſt, ſo müſste er mit allem dem verglichen werden, was nur in der Sinnenwelt vorkömmt, um entweder zu ſagen, er habe es an ſich, oder nicht. Nun muſs alles dasjenige, was das Ding ſelbſt ausmacht, durch die Sinne gegeben ſeyn, denn wir können uns von keinem Dinge die Materie, woraus es beſteht, bloſs denken. Das Ding ſelbſt aber muſs doch, als Erfahrungsgegenſtand, zu allen übrigen

Digitized by Google

Dingen der Sinnenwelt gehören und mit ihnen in Verbindung ſtehen. Alſo kann man ſich alle Dinge ſo vorſtellen, daſs jedes derſelben von der geſammten Materie, aus der die ſinnlichen Gegenſtände beſtehen, ſeinen Antheil hat, und durch die Beſchränkung der geſammten Materie auf dieſen Antheil möglich, von jedem andern Dinge unterſchieden und durchgängig beſtimmt iſt, daſs man nehmlich ſagen kann, was er in Anſehung der geſammten Materie an ſich hat, und was er nicht an ſich hat ſ. Beſtimmung, 3. Dies alles gilt aber nur von ſinnlichen Gegenſtänden; allein da in der Erfahrung die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich (nicht bloſse Gedanken) ſind, und folglich vorſtehende Gründe, Gründe der Möglichkeit der Dinge an ſich in der Erfahrung (der empiriſchen Realität ihrer Möglichkeit), ſo dehnen wir, wenn uns dieſe kritiſchen Unterſuchungen nicht warnen und davon zurückhalten, dieſe Gründe auch über die Dinge an ſich aus, welche auſser dem Felde der Erfahrung liegen ſollen, und nicht durch unſre Sinne vorgeſtellt werden (halten das Princip unſerer Begriffe der empiriſchen Möglichkeit der Dinge für das Princip einer transſcendentalen Möglichkeit der Dinge überhaupt, ohne Unterſchied, ob ſie ſinnliche oder überſinnliche ſind) (C. 609. M. I, 706.). Hieraus entſteht nun die Vernunftvorſtellung von einem Inbegriff aller Realitäten (der Materie aller Dinge); der Gegenſtand zu dieſem Inbegriff iſt aber ebenfalls bloſs eine Vernunftvorſtellung oder ein transſcendentales Ideal der Vernunft, ſ. Ideal, transſcendentales. Dieſes Ideal enthält den Begriff des Urweſens oder Gottes, ſ. Gott, 28. Allein da dieſes Urweſen als einfach gedacht werden muſs, ſo kann es nicht als der Inbegriff aller Materie, und ſo alle Dinge als Theile der Gottheit gedacht werden, denn ſonſt wäre das Urweſen ein bloſs Zuſammengeſetztes aus lauter

Digitized by Google

abgeleiteten (auf eine gewiſſe Menge, als Theile der geſammten, Materie beſchränkten) Weſen, welches nicht möglich iſt, weil ſonſt nicht dieſe Weſen von ihm, ſondern daſſelbe von dieſen Weſen abgeleitet werden müſste, welches gegen die Abſicht iſt, nehmlich die Möglichkeit der Dinge abzuleiten. Folglich müſſen wir uns das Urweſen als den Grund aller Materie und ſo aller Dinge denken (C. 607. M. I, 702.). Dies iſt nun der Gang der Vernunft, die Möglichkeit und das Daſeyn Gottes *a priori* zu beweiſen. Allein bei dieſem Begriff von einer abſoluten Möglichkeit, die ſie ſich durch die Vorſtellung eines Urweſens (eines Ideals, oder Gegenſtandes, der in der Vernunft ſeinen Sitz hat) realiſirt, verkennt man ganz den Zweck dieſer Vernunftidee und überſchreitet den ächten Gebrauch derſelben, wenn man ſie ſo betrachtet, als habe nun der Begriff objective Realität, als ſei die Möglichkeit eines ſolchen Urweſens auf dieſe Art durch die Vernunft gegeben, als müſſe man nun ein ſolches Urweſen, das Ding ſelbſt, für möglich, ja ſogar für wirklich, erkennen. Dieſe objective Realität iſt eine bloſse Erdichtung, denn das Mannigfaltige zu einem ſolchen Dinge iſt nicht durch Empfindung gegeben, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen des Daſeyns, auch iſt die Form des Dinges nicht die eines Erfahrungsgegenſtandes, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen der realen Möglichkeit. Das Mannigfaltige dieſes Dinges iſt uns bloſs durch unſre Idee gegeben, da dies nun nicht die Materie ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur der Grund der Materie, ſo läſst ſich daſſelbe nicht einmal denken, denn alles Erdichten iſt hier unmöglich, und eben darum iſt auch alles Fragen nach dem, woraus die Gottheit beſteht, ganz umſonſt. Der Zweck der Idee einer abſoluten Möglichkeit der Dinge iſt bloſs, wie bei allen Ideen, die Erfahrungserkenntniſs in ein ſyſtematiſches Ganze zu be-

Digitized by Google

faſſen, und ſie ſich als ein Vollendetes darzuſtellen. Darum ſtellt ſie ſich den Inbegriff aller Materie vor, um ſo jedes Ding in Anſehung derſelben als durchgängig beſtimmt zu denken, oder ſo vorzuſtellen, daſs demſelben etwas davon (ſein Antheil, woraus es eben beſteht) zukomme (welches die bejahende Beſtimmung iſt), alles übrige aber nicht zukomme (welches die verneinende Beſtimmung iſt, oder auch die Beſtimmung derſelben durch die Prädicate in unendlichen Urtheilen, ſ. Beſtimmung, 3. g.) (C. 608. f. M. I, 704. 705.), ſ. auch Gott, 32., Diſciplin, 18. und Kategorie, 24.

14. Wir wollen nun dieſe richtigen Begriffe von der Möglichkeit auf Gegenſtände der praktiſchen Vernunft anwenden. Die Möglichkeit der moraliſchen Begriffe und einer praktiſchen (moraliſch-geſetzgebenden) Vernunft kann gar nicht bezweifelt werden, denn dieſe beweiſet ihre und ihrer Begriffe Realität oder reale Möglichkeit durch die That oder die Wirklichkeit, ſ. Expoſition, 25. ff. (P. 3.). Giebt es aber eine moraliſch-geſetzgebende Vernunft, ſo giebt es auch eine transſcendentale Freiheit, ſ. Imperativ, kategoriſcher, 13. und zwar eine abſolute Freiheit, von der aus der bloſſen ſpeculativen Vernunft weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit gezeigt werden kann, ſo daſs man bloſs zeigen kann, es ſei ein bloſs problematiſcher Begriff, d. i. ein ſolcher, von dem es unentſchieden bleibe, ob er einen Gegenſtand habe oder nicht, ſ. Freiheit, 27. Die objective Realität des Begriffs einer transſcendentalen Freiheit oder die reale Möglichkeit dieſes Gegenſtandes kann aus bloſsen Principien des Wiſſens unmöglich hergeleitet werden (M. II, 163. P. 4.). Dieſe Realität des Begriffs der Freiheit wird durch ein vorhandenes, unumſtöſsliches nothwendiges Geſetz der moraliſch-geſetzgebenden

Vernunft bewieſen, deſſen Daſeyn wir nicht leugnen können, ſ. Freiheit, 31. ff. Dieſer Begriff der Freiheit macht zugleich den Schluſsſtein von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen ſpeculativen und praktiſchen Vernunft, indem er die Sinnenwelt an eine überſinnliche Welt knüpft, und lehrt, daſs das Wollen, das ſeinen Grund in dem Ueberſinnlichen hat, in der ſinnlichen Welt ſeine Wirkungen äuſsere, daſs aber das handelnde Subject zu beiden Welten gehöre, ſ. Freiheit, 35. ff. Und damit bekommen auch die Ideen von Gott und Unſterblichkeit Realität, ſ. Glaubensſache, 3. und 4. (M. II, 164. P. 4.). Freiheit iſt die einzige Idee, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wiſſen, weil das moraliſche Geſetz, welches ohne Freiheit nicht möglich iſt, eine Thatſache der Vernunft oder *a priori* iſt. Das moraliſche Geſetz iſt darin das einzige Ding ſeiner Art, daſs es da iſt oder exiſtirt, ohne das gewöhnliche Kennzeichen des Daſeyns, Empfindung durch die Sinne, zu haben. Die Vernunft drängt uns daſſelbe auf, und Niemand kann es wegvernünfteln; und es ſetzt durchaus Freiheit als ſeine Bedingung voraus, ſ. Freiheit, 31. ff. und Autonomie, 10, b. Wir wiſſen alſo die Möglichkeit der Freiheit *a priori*, aber wir können dieſe Möglichkeit nicht weiter einſehen, wir wiſſen nicht die Möglichkeit dieſer Möglichkeit, auch würde alle Ableitung dieſe Freiheit in Nothwendigkeit oder Nichtfreiheit verwandeln. Wir können aber darum die Möglichkeit der Freiheit nicht einſehen, weil ſie etwas überſinnliches iſt, indem alles Sinnliche Geſetzen unterworfen iſt, wodurch es nothwendig wird. Die Freiheit unterſcheidet ſich aber auch von den Ideen von Gott und Unſterblichkeit dadurch, daſs man ihre Möglichkeit wiſſen kann, dahingegen man die Möglichkeit Gottes und der Unſterblichkeit weder einſehen noch wiſſen kann. Denn das moraliſche Geſetz kann ohne Freiheit nicht ſtatt finden, aber wohl ohne Gott und Un-

Digitized by Google

ſterblichkeit. Aber es iſt nicht möglich, daſs der durchs moraliſche Geſetz beſtimmte Wille ſich einen Endzweck ſetze, und ein höchſtes Gut als das nothwendige Object alles ſeines Trachtens anſehe, ohne einen Gott und eine Unſterblichkeit anzunehmen, ſ. Glaubensſache und Gut, höchſtes (M. II, 165. P. 5. f.). Die Begriffe von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer Möglichkeit findet, ſind im moraliſchen Gebrauche der Vernunft zu ſuchen, und gründen ihre Möglichkeit auf denſelben, indem die Freiheit die Bedingung oder der Grund des Daſeyns (*ratio eſſendi*) eines moraliſchen Geſetzes, und dieſes alſo der Grund unſers Wiſſens der Möglichkeit (*ratio cognoſcendi*) der Freiheit iſt (P. 5. *)), und indem Gott und Unſterblichkeit die Bedingung des höchſten Guts oder der Grund der Möglichkeit des nothwendigen Endzwecks alles unſers Wollens iſt, und wir alſo dieſen Endzweck nicht wollen können, ohne die Wirklichkeit jener Gegenſtände vorauszuſetzen oder zu glauben, und daraus ihre Möglichkeit abzuleiten (M. II, 166. P. 7. f.). Die Möglichkeit ſolcher Gegenſtände, wie das höchſte Gut, und die darauf ſich beziehenden Maximen oder moraliſchen Geſetze, iſt eine moraliſche oder praktiſche Möglichkeit, weil ſie ihren Grund in den formalen Bedingungen des Wollens haben, und mit denſelben zuſammen ſtimmen (P. 207.). Ueber die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen ſ. noch Wirklichkeit. Von den Prädicabilien dieſer Kategorie ſ. Veränderung und Vergehen. S. übrigens auch: Meinen, Meinungsſache, Natur, Modalität und Vernunftbegriff.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch I. Hauptſt. II. Abſch. S. 100. f. — III. Abſchn. S. 104. ff. — II. Th. I. Abſchn. II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Buch. II. Hauptſt.

III. Abſchn. S. 267. ff. — S. 282. ff. — S. 287 *) III. Hauptſt. S. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 607. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. IV. Abschn. S. 624.

Deſſ. Logik. §. 30. S. 169. f.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. I. S. 6.

Deſſ. Der einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1 u. 2. S. 16. ff.

Deſſ. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. IX.

Deſſ. Critik der practiſchen Vern. Vorr. S. 3. ff.

Moment,

momentum, *moment*, ſ. Empfindung, 6. und Analogie der Urſache und Wirkung, 16.

Moment der Acceleration, ſ. Beſchleunigung.

Momente des Denkens überhaupt, ſind die drei Functionen der Modalität, problematiſch, aſſertoriſch und apodiktiſch zu urtheilen, ſ. Apodiktiſch, Daſeyn, 2. Modalität und Möglichkeit. Sie heiſsen Momente, weil ſich hier alles gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daſs man zuvor etwas problematiſch beurtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als Wahrheit annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktiſch behauptet. Da nun der Grad jeder Realität als Urſache ein Moment heiſst, und die Functionen der Modalität Urſache die Grade der Wahrheit zu denken ſind, ſo können ſie Momente des Denkens überhaupt genannt werden (C. 101.).

Logiſche Momente aller Urtheile, ſ. Erfahrung, 5. Es ſind die verſchiedenen

Modificationen der Verſtandeshandlung des Urtheilens (Pr. 119.). Man findet ſie in der Tafel im Art. Erfahrungsurtheil, 11. A.

Monade,

ſ. Leibnitz, 4. V.

Monadologie,

ſ. Leibnitz, 4. V. und Zuſammenſetzung.

Monarch,

ſ. Autokratie, 4.

Abſoluter, unbeſchränkter, uneingeſchränkter Monarch (*monarcha abſolutus, monarque abſolu*). Derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote ſtehen müſſen, auf weſſen Befehl alſo Krieg iſt, der muſs eine in jedem Falle geltende Herrſchaft haben, ſ. Abſolut, 2. Der Monarch der Brittiſchen Inſeln hat z. B. recht viel Kriege geführt, ohne irgend Jemandes Einwilligung dazu zu ſuchen, er iſt alſo ein uneingeſchränkter Monarch (F. 154. *) f.).

2. Beſchränkter, eingeſchränkter Monarch (*monarcha arctatus, monarque tempéré*). Der, welcher das Volk befragen muſs, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. Der Verfaſſung nach ſollte z. B.

Digitized by Google

der König der Brittiſchen Inſeln ein durch die zwei Häuſer des Parlaments, als Volksrepräſentanten, eingeſchränkter Monarch ſeyn. Er hat nehmlich zwar nach der Conſtitution das Recht, zu ſagen, es ſoll Krieg ſeyn, und es iſt dann Krieg (*Commentaires ſur les Loix Angloiſes, de M. Blackſtone, T. I. L. 1. ch. 7. p.* 345.), aber er hat nicht alle Staatskräfte in ſeiner Gewalt. Verweigert ihm alſo das Parlament den Gebrauch der zum Kriege zureichenden Staatskräfte, ſo hilft ihm das Recht, zu ſagen, es ſoll Krieg ſeyn, nichts; es kann dann doch kein Krieg ſeyn. Allein er iſt dennoch ein abſoluter Monarch. Denn er kann immer der Conſtitution vorbei gehen, weil er ſtets ſicher ſeyn kann, die nöthigen Staatskräfte zum Kriege in ſeine Gewalt zu bekommen, indem er alle Aemter und Würden zu vergeben in ſeiner Macht hat, und durch ſeinen Einfluſs auf die Volksrepräſentanten, der ſo groſs und unfehlbar iſt, daſs von den beiden Häuſern des Parlaments nichts anderes beſchloſſen wird, als was der König will, und durch ſeinen Miniſter anträgt, ſich der Beiſtimmung der Volksrepräſentanten zur Erlangung jener Staatskräfte verſichert halten kann. Dieſes Beſtechungsſyſtem muſs aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen, es bleibt daher unter dem ſehr undurchſichtigen Schleier des Geheimniſſes; daher der Miniſter auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bei denen er weiſs, und es auch macht, daſs ihm werde widerſprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der ſcheinbaren Freiheit des Parlaments einen Beweis zu geben (F. 153. 154. *) f.).

Monas,

nach Leibnitzens Gebrauch dieſes Worts (C. 470.), ſ. Leibnitz, 4, V. und Zuſammenſetzung.

Digitized by Google

Monogramm,

ſ. Ideal, 4.

Moral,

Ethik (im Sinne der Alten), praktiſche Philoſophie, Moralphiloſophie, Sittenlehre, ſittliche Weltweisheit, (*philoſophia moralis, philoſophie morale*), ſ. Ethik und Glückſeligkeitslehre. Die Philoſophie über die ganze Beſtimmung des Menſchen (C. 868.) Die ganze Beſtimmung des Menſchen iſt der Endzweck deſſelben. Dieſer Endzweck iſt der höchſte weſentliche Zweck des Menſchen, der bei vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft nur ein einziger ſeyn kann. Alle übrigen weſentlichen Zwecke des Menſchen ſind ſolche, die jenem untergeordnet (ſubalterne) ſind, und zu ihm als Mittel nothwendig gehören, ſ. Endzweck. Die Beſchäftigung der Moralphiloſophie verdient daher vor aller Vernunftbewerbung den Vorzug, denn ihr Gegenſtand iſt das, ohne welches alles übrige keinen Werth hat. Daher verſtand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philoſophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſten, ja man nennt denjenigen noch jetzt einen Philoſophen, der ſich auch nur den äuſsern Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft zu geben weiſs. Ein ſolcher mag übrigens in Anſehung ſeines Wiſſens noch ſo eingeſchränkt ſeyn, wenn es nur das Anſehen hat, als mache er die Beſtimmung des Menſchen zum Endzweck ſeines Trachtens, um ſich ihr nehmlich zu nähern, ſo wie der eigentliche Philoſoph, um ſie und die Mittel dazu zu wiſſen (C. 868. M. I, 1011.), ſ. Encyclopädie, 9.

Digitized by Google

2. Dieſes iſt die Bedeutung des Worts Moral in dem weiteſten Sinne deſſelben; man verſteht unter demſelben die ganze Philoſophie der Sitten, und nannte ſie in dieſer Bedeutung auch die Moralphiloſophie (*morum magiſtra*, die Lehrerin der Sitten). Kant findet es rathſam, die ganze Philoſophie der Sitten wieder nach der Weiſe der Alten Ethik, praktiſche Philoſophie oder Sittenlehre zu nennen, und den Namen Moral bloſs auf den rationalen Theil der Ethik, oder die Metaphyſik der Sitten, zu übertragen, und hiernach heiſst Moral ſo viel, als die Wiſſenſchaft von dem, was über die Beſtimmung des Menſchen, und folglich ſeine Sittlichkeit gänzlich *a priori* erkannt werden kann. Dann iſt alſo die Moral nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil iſt die angewandte Moral oder praktiſche Anthropologie (G. V. 3.). Damit indeſſen die Moral, in dieſer Bedeutung, nicht mit der Ethik überhaupt verwechſelt werde, kann man ſie auch die reine Moral nennen (C. 79.).

3. Die Moral, in dieſer Bedeutung, unterſcheidet ſich aber von der praktiſchen oder moraliſchen Anthropologie (ſ. Anthropologie, 6.) dadurch, daſs ſie bloſs die nothwendigen ſittlichen Geſetze eines freien Willens überhaupt enthält, dahingegen die moraliſche Anthropologie oder eigentliche Tugendlehre dieſe Geſetze unter den ſubjectiven Begünſtigungen und Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften, denen die Menſchen mehr oder weniger unterworfen ſind, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moraliſcher Grundſätze (in der Erziehung, Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere ſich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorſchriften, erwegt, und nicht entbehrt werden kann, aber durchaus

Digitized by Google

nicht vor der eigentlichen Moral vorausgeſchickt, oder mit ihr vermiſcht werden muſs. Die Moral hat bloſs reine Principien *a priori*, und kann eine wahre demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben; die eigentliche Tugendlehre bedarf zugleich der empiriſchen und pſychologiſchen Principien, und kann niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft werden (C. 79.). Es iſt nothwendig, den reinen Theil der Wiſſenſchaft von dem empiriſchen abzuſondern, weil

a. jeder Theil ſeine eigene Behandlungsart, und daher ſeinen beſondern Mann mit dem dazu gehörigen eigenen Talent fordert, und die Verbindung beider Theile daher, wenn ſie von einer und derſelben Perſon ſollen behandelt werden, gemeiniglich nur Stümper hervorbringt;

b. die Natur der Wiſſenſchaft es erfordert, um zu wiſſen, wie viel reine Vernunft (die bloſse Vernunft ohne alle Erfahrungskenntniſſe) darin leiſten könne, und aus welchen Quellen ſie ſelbſt dieſe ihre Belehrung *a priori* ſchöpfe, ſ. Empiriſch (G. V. 3. ff. M. II, 6.).

Daſs es aber eine reine Moralphiloſophie geben müſſe (d. i. ſolche ſittliche Geſetze, die nicht aus der Erfahrung entſpringen, ſondern die die Vernunft aus ſich ſelbſt nimmt und vorſchreibt), leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Denn die Pflicht iſt die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz, und ein moraliſches Geſetz iſt eine allgemeingültige Regel, die eben um dieſer Allgemeingültigkeit willen nothwendig iſt. Was aber nothwendig und allgemeingültig iſt, das iſt *a priori* (M. II, 7. G. V. 5. f.). Ob aber gleich, wie hieraus erhellet, die Principien der Sittlichkeit völlig *a priori* feſtſtehen, ſo war man doch vor Kant noch nicht

Digitized by Google

darauf gefallen, die Unterſuchung darüber als Metaphyſik der Sitten, oder reine Moral, ganz abzuſondern (M. II, 44. G. 31. f.).

4. Die Anthropologie giebt die Fälle an, in welchen die Moralgeſetze ihre Anwendung haben, und wie ſie *in concreto* wirkſam zu machen ſind, wodurch denn die eigentliche Tugendlehre entſteht; alle Moralphiloſophie aber beruhet gänzlich auf ihrem reinen Theil, und giebt dem Menſchen, als vernünftigem Weſen, Geſetze *a priori*, die von keinem empiriſchen und darum bloſs zufälligen Erkenntniſſe abſtrahirt werden können; die wegen der Reinigkeit ihres Urſprungs eben die Würde haben, daſs ſie uns zu oberſten praktiſchen Principien dienen; die, in ihrer Reinigkeit aufgeſtellt, einen viel mächtigern Einfluſs auf das menſchliche Herz haben, als alle andern Triebfedern, und welche die eigentliche Moral ausmachen, ſ. Imperativ (G. V. 7. M. II, 8.).

5. Eine Moral in dieſer Bedeutung iſt alſo eine eigentliche völlig iſolirte Metaphyſik der Sitten und ein ſehr nothwendiges Deſiderat:

a. aus einem Bewegungsgrunde der Speculation oder in theoretiſcher Abſicht, um die Quelle der *a priori* in unſerer Vernunft liegenden moraliſch-praktiſchen Grundſätze zu erforſchen, und die praktiſche Geſetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsgeſetze (U. XII.), die auf vorhergehende Zwecke und Abſichten keinen Bezug nimmt, ſondern dem Menſchen ſelbſt Zwecke ſetzt, und fordert, daſs auf ſie ſeine Abſichten gerichtet ſeyn ſollen (U. XVI.), aufzuſtellen;

b. aus einem Bewegungsgrunde der Moralität, oder in praktiſcher Abſicht, weil ſonſt die Sitten ſelbſt allerlei Verderbniſs unterworfen ſind,

wenn man das ſittliche Geſetz anderswo ſucht, als in der reinen Philoſophie, und weil man ſonſt Gefahr läuft, falſche oder wenigſtens nachſichtliche moraliſche Geſetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorſpiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Geſetz nicht in ſeiner Reinigkeit (als worin auch ſeine Stärke beſteht) eingeſehen und vorgetragen werden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an ſich pflichtmäſsig und gut iſt, gebraucht werden, welche keine ſichern moraliſchen Grundſätze übrig laſſen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Diſciplin des Gemüths in Befolgung der Pflicht, deren Vorſchrift ſchlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben ſeyn muſs (K. XI. f.). So viel Empiriſches man alſo zu den ſittlichen Begriffen hinzuthut, ſo viel entzieht man ihrem ächten Einfluſſe und dem uneingeſchränkten Werthe der Handlungen (M. II, 45. 46. G. 32. ff.). Ohne einen reinen Theil kann es alſo überall keine Moralphiloſophie geben. Nicht einmal die eigentliche Tugendlehre iſt jene Vermiſchung der empiriſchen und reinen Principien, welche man in Wolfs vernünftigen Gedanken von des Menſchen Thun und Laſſen findet; denn das iſt gar keine Moralphiloſophie, weil eine Philoſophie ſich eben durch Abſonderung des Vereinigten von der gemeinen Vernunfterkenntniſs unterſcheidet, ſ. Philoſophie, praktiſche. Die (reine) Moral aber hat bloſs reine Principien, und kann ſich z. B. nicht auf ein gewiſſes moraliſches Gefühl verlaſſen (T. V.), wie Hutcheſon in ſeiner Sittenlehre der Vernunft; denn dadurch würde ſie der Reinigkeit der Sitten ſelbſt Abbruch thun und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfahren, weil das Moraliſchgute nicht um eines Gefühls willen, oder aus andern Erfahrungsgründen, ſondern allein um des ſittlichen Geſetzes willen geſchehen muſs (G. V. 7. ff. M. II, 9.). Die Eintei-

Digitized by Google

theilung der Moral ſ. in Ethik und Sittenlehre.

Siehe übrigens: Sittenlehre und Philoſophie, praktiſche, auch Glückſeligkeitslehre. Theologiſche Moral, ſ. Moraltheologie.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre II. Th. Einleit. I. S. 79. — Methodenlehre III. Hauptſt. S. 868.

Deſſ. Grundl. z. Met. d. Sitt. Vorr. S. III. ff. — I. Abſchn. S. 31. ff.

Deſſ. Critik d. Urth. Einl. I. S. XII. u. XVI.

Deſſ. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Einl. II. S. XI. f.

Moraliſch,

praktiſch, ſittlich, (*moralis*, *morale*), was als Grund der Verbindlichkeit gilt. Z. B. ein moraliſches Geſetz iſt ein ſolches, welches als Grund der Verbindlichkeit gelten ſoll; es muſs dann abſolute Nothwendigkeit bei ſich führen, und ſtrenge allgemeingültig für alle vernünftige Weſen ſeyn (G. V. 6.), ſ. Moral, 3. und 5. Moraliſch heiſst aber auch, was ſittlichen Geſetzen gemäſs iſt. Z. B. eine moraliſche Welt iſt ein ſolche, die allen ſittlichen Geſetzen gemäſs wäre; wie ſie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Weſen, ſeyn kann, und nach den nothwendigen Geſetzen der Sittlichkeit ſeyn ſoll (C. 836.), ſ. Welt, moraliſche. Eben ſo moraliſche Vollkommenheit (R. IV.), ſ. Vollkommenheit, moraliſche; moraliſcher Politiker (Z. 76.), ſ. Politiker, moraliſcher.

Digitized by Google

Moralität,

Sittlichkeit, (*moralitas*, *moralité*). Die Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist, s. Beziehung, 2., Handlung, Reich und Zweck. In jedem vernünftigen Wesen ist nehmlich eine Gesetzgebung anzutreffen, d. i. es entspringen aus der Vernunft (die in dieser Beziehung die praktische Vernunft heisst und ein Wille ist) gewisse Regeln, welche für die Vernunft überhaupt, das ist für jede Vernunft, in so fern sie Handlungen wirkt, gültig, also allgemeingültig, und eben darum auch moralisch nothwendig sind, d. h. befolgt werden sollen. Diese Gesetze setzen also dem Menschen einen absoluten Zweck oder Endzweck, auf welchen er alle seine übrigen Zwecke als Mittel beziehen soll. Man kann sich nun alle endliche vernünftige Wesen als ein Reich denken, das unter dieser Gesetzgebung steht, und alle seine Zwecke auf jenen obersten Endzweck bezieht; dies ist das Reich der Zwecke, welches durch jene Gesetzgebung möglich ist. In der Beziehung jeder Handlung nun auf diese Gesetzgebung bestehet die Moralität der Handlung, so wie des handelnden Wesens. Das Princip der Moralität für solche Wesen ist also: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so;

> dass der Wille (die gesetzgebende Vernunft) durch seine Maxime sich selbst als gesetzgebend betrachten könne.

(G. 75. f.) Die Moralität ist die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen

Zweck an ſich ſelbſt ſeyn kann, d. i. daſs es um nichts andern, ſondern bloſs um ſein ſelbſt willen vorhanden iſt. Denn da Moralität bloſs um ihrer ſelbſt willen iſt, und dem Menſchen einen abſoluten Zweck ſetzt, der doch aus des Menſchen eigener Vernunft entſpringt, und auf den alle ſeine übrigen Zwecke als Mittel bezogen werden ſollen: ſo iſt der Menſch um der Moralität willen, oder bloſs als moraliſches Weſen, Zweck an ſich ſelbſt. Die Moralität und die Menſchheit, ſo fern ſie derſelben fähig iſt, iſt folglich auch dasjenige, was allein Würde hat. Würde iſt nehmlich der abſolute oder innere Werth, oder die Qualität, um ſein ſelbſt, und nicht um etwas andern, willen geſchätzt zu werden (M. II, 106. G. 77. f.), ſ. Würde.

2. Moralität iſt alſo das Verhältniſs der Handlungen zur Autonomie des Willens, welches, mit andern Worten, eben ſo viel heiſst, als die Beziehung der Handlungen auf die Geſetzgebung der Vernunft, die ſich ſelbſt ein Geſetz iſt, ſ. Autonomie, inſonderheit, 4. Wie ſich die Moralität einer Handlung von der Legalität derſelben unterſcheidet, findet man im Art. Legalität.

3. Die Moralität der Handlungen beſteht in dem Verdienſt und der Schuld in Anſehung derſelben. Verdienſt und Schuld iſt aber die innere Zurechnung, ſelbſt Urheber der Handlungen zu ſeyn, das erſtere, wenn die Handlung mit dem Geſetz übereinſtimmt, das letztere, wenn ſie dem Geſetz entgegen iſt. Dieſe Zurechnung kann aber nur auf die Natururſachen in uns bezogen werden, die dabei mit gewirkt haben, z. B. Temperament, Erziehung, Umgang, Beiſpiel u. ſ. w. und von welchen wir urtheilen, daſs wir unerachtet derſelben die Handlung hätten unterlaſſen oder thun ſollen. Wie viel aber von unſ-

Digitized by

rer eigenen Handlung reine Wirkung der Freiheit war, wie viel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (*merito fortunae*) und nicht uns ſelbſt (*merito proprio*) zuzuſchreiben ſei, das kann Niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten (C. 579. *)).

4. Die Moralität iſt die einzige Geſetzmäſsigkeit der Handlungen, die völlig *a priori* aus Principien abgeleitet werden kann (C. 869.). Die Geſetzmäſsigkeit einer Handlung iſt die Uebereinſtimmung oder nicht Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetz. Nun geſchieht aber die Handlung nach Naturgeſetzen, nach welchen alles geſchehen muſs, und nach Freiheitsgeſetzen, nach welchen ſie geſchehen oder nicht geſchehen ſoll. Die Geſetzmäſsigkeit der Handlung nach Naturgeſetzen kann nicht völlig *a priori* abgeleitet werden, weil unter dieſen ſtets Geſetze ſind, deren Erkenntniſsquelle die Erfahrung iſt. Dieſer Naturgeſetzmäſsigkeit wird nun hier die Geſetzmäſsigkeit nach den Geſetzen der Freiheit entgegen geſetzt und Moralität genannt, und dieſe kann völlig aus Principien *a priori* abgeleitet werden. Die Wiſſenſchaft von dieſer Geſetzmäſsigkeit oder der Moralität iſt die Metaphyſik der Sitten oder reine Moral, ſ. Moral, 2. ff. Daſs unſre Moralität Tugend und nicht Heiligkeit iſt, findet man im Art. Gebot, 9. f. Von den Hinderniſſen der Moralität (der Schwäche und Unlauterkeit der menſchlichen Natur) (C. 836.) ſ. Gebrechlichkeit und Hang, 3. f. S. auch Sittlichkeit.

Moralphiloſophie,

ſ. Moral.

Digitized by Google

Moraltheologie,

Ethikotheologie, (*ethicotheologia, theologia moralis, theologie morale*). Diejenige natürliche Theologie, die von der ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher ſie nehmlich beſchaffen ſeyn ſoll) zur höchſten Intelligenz, als dem Princip aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit, aufſteigt (C. 660.). Wie dieſes geſchieht, findet man im Art. Gott, 44. f. ſoll aber hier ausführlicher gezeigt werden. Eine Moraltheologie iſt der Verſuch, aus dem moraliſchen Zwecke vernünftiger Weſen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf die oberſte Urſache der Natur und ihre Eigenſchaften zu ſchlieſſen (U. 400.). Das vernünftige Weſen in der Natur (der Menſch) ſoll nehmlich, das gebietet ihm das Moralgeſetz ſeiner Vernunft, alle ſeine Zwecke der Moralität, als ſeinem oberſten Zweck, unterordnen. Wann es dies thut, und die Moralität ſich als den oberſten Zweck oder den Endzweck aller ſeiner übrigen, bloſs natürlichen, Zwecke denkt und dazu ſetzt, ſo muſs es nothwendig die ſinnliche Welt als etwas betrachten, in das es durch ſeinen Willen ſittliche Ordnung und Vollkommenheit bringen ſoll, folglich da ſie, als empiriſche Natur, nicht von ihm abhängt, als abhängig von einer oberſten Intelligenz (vernünftigen Urſache), welche dieſe ſittliche Ordnung und Vollkommenheit durch unſern Willen hineinbringen will, und ſo das abſolute Grundprincip des Intelligibeln der Welt ſelbſt, unſrer Vernunft, und der moraliſchen Geſetzgebung derſelben iſt. S. Ethikotheologie und Endzweck, 11. f. Hiermit ſieht nun alſo die Vernunft jene oberſte Intelligenz für ein Weſen an, welches alle die Eigenſchaften hat, die,

nach jenen Schlüſſen derſelben, ihm zukommen müſſen. Dieſe Moraltheologie iſt alſo ſehr unterſchieden von der theologiſchen Moral. Denn die letztere iſt die Wiſſenſchaft von den ſittlichen Geſetzen, in ſo fern ſie das Daſeyn eines höchſten Weltregierers voraus ſetzen. Die Moraltheologie hingegen iſt eine ſolche Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet (C. 660. *)).

2. Da das moraliſche Argument für das Daſeyn Gottes ſo ſehr verkannt und eben darum beſtritten wird, ſo will ich hier

a. auseinanderſetzen, was es eigentlich leiſten ſoll; und

b. einen Verſuch machen, demſelben die Form der logiſchen Präciſion anzupaſſen, und dann

c. einige Bemerkungen ganz kurz vortragen, die K. noch darüber macht.

a. Dieſes moraliſche Argument ſoll kein objectiv gültiger Beweis vom Daſeyn Gottes ſeyn, d. h. er ſoll nicht ſo, daſs Jedermann ſich durch ihn überzeugen muſs, und kein Zweifelgläubiger, ſo bald derjenige, der es war, ihn kennt, weiter möglich iſt, beweiſen, daſs ein Gott ſei. Es iſt im Art. Beweis, 3. gezeigt worden, daſs es ganz unmöglich ſei, einen ſolchen Beweis zu führen. Sondern dieſes Argument ſoll bloſs beweiſen: daſs derjenige, der moraliſch conſequent denken will, es unter die Maximen ſeiner praktiſchen Vernunft aufnehmen müſſe, den Satz: es iſt ein Gott, anzunehmen; oder, mit andern Worten, er muſs es ſich zur Regel machen, ſo zu handeln, als ſei ein Gott, weil

Digitized by Google

er ſonſt vernünftiger Weiſe ſichs nicht zum Zwecke machen könnte, durch ſeine Handlungen, ſo viel an ihm iſt, ſittliche Ordnung und Vollkommenheit in eine Welt zu bringen, die doch nicht von ſeiner Macht abhängig iſt. Es ſoll mit dieſem moraliſchen Argument auch nicht geſagt werden: es iſt zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückſeligkeit aller vernünftigen Weltweſen gemäſs ihrer Moralität anzunehmen; oder, man könne nicht ſittlich gut handeln, ohne anzunehmen, daſs derjenige, der moraliſch gut ſei, auch werde glückſelig werden, und daſs folglich ein Gott ſeyn müſſe. Denn um ſittlich gut zu handeln, bedarf man weder die Moralgeſetze als den Willen eines oberſten Geſetzgebers, noch eines oberſten Vergelters, zu betrachten. Die Moral iſt auf dem Begriffe des Menſchen, als eines Weſens, das einen freien Willen hat (und alſo nicht an den nöthigenden Willen eines Andern gebunden iſt, in welchem Fall er nicht frei ſeyn, ſondern allenfalls nur den Schein der Freiheit haben würde), gegründet, das ſich ſelbſt an unbedingte Geſetze bindet, die es ſich durch ſeine Vernunft ſelbſt giebt. Bringen wir ſchon in die Ableitung der Moralgeſetze die Idee des Schöpfers der Vernunft hinein, ſo verſchwindet ſogleich alle Freiheit, der Menſch iſt dann nichts als eine Maſchine, die der Schöpfer ſo eingerichtet hat, nach gewiſſen pſychologiſchen Vorſtellungen, die ihm eingepflanzt ſind, zu handeln oder nicht zu handeln. Wenn man aber ſagt, es ſteht doch bei ihm, ſo zu handeln oder nicht, ſo nimmt man ja damit ſchon an, er gebe ſich das Geſetz ſeiner Handlungen ſelbſt; nur daſs man bloſs zugeben will, er kehre ſich nicht an Gottes Geſetz, ſondern laſſe ſich freiwillig zum Sclaven eines andern Geſetzes, nehmlich ſeiner Neigungen machen, wenn er geſetzwidrig handelt,

Digitized by Google

(weil man ſonſt Gott für den Urheber des Böſen erklären würde). Dieſes freiwillig erklärt man aber für einen (unſittlichen) Gebrauch (Miſsbrauch) ſeiner Freiheit, da es doch vielmehr als eine Unterlaſſung des Gebrauchs ſeiner Freiheit (als Unfreiheit) angeſehen werden muſs. Wenn aber der Menſch Gottes Geſetz, als freies Weſen, befolgen ſoll, ſo kann er es nicht anders als darum befolgen, weil er es befolgen will, d. i. weil ſein Wille ihm ein ſolches Geſetz iſt, dem er Gottes Geſetz gemäſs findet. Denn man darf, um ſich davon zu überzeugen, nur die Frage aufwerfen: warum ſoll ich denn Gottes Geſetz befolgen? Antwortet man: aus Dankbarkeit, ſo iſt entweder dieſe Dankbarkeit wieder darum Pflicht, weil ſie Gott will, und dann enthält dieſe Antwort einen Cirkel und ſagt entweder gar nichts, oder, ſie ſagt: du ſollſt es, weil es Gott will, dann iſt der Wille Gottes für uns abſolut, despotiſch, und wir ſind nicht frei. Antwortet man aber auf jene Frage: damit du glücklich werdeſt, ſo erniedrigt man den Menſchen zu einem bloſs habſüchtigen Weſen, das durch Furcht und Hoffnung angetrieben wird, und ebenfalls weder Moralität noch Freiheit hat. Die Moral bedarf alſo, an und für ſich, weder der Idee eines andern Weſens, das über dem Menſchen iſt, damit er ſeine Pflicht erkenne, noch einer andern Triebfeder, als des Geſetzes ſelbſt, damit er ſie beobachte. Wenigſtens iſt es des Menſchen eigene Schuld, wenn er das Bedürfniſs eines furchtbaren Geſetzgebers oder eines freigebigen Vergelters hat. Denn Handlungen, die aus Furcht entſpringen, und alle mögliche Glückſeligkeit, die der Menſch erlangen mag, können ihm kein Erſatz für den Mangel ſeiner Moralität ſeyn. Die Moral bedarf alſo zum Behuf ihrer ſelbſt (weder zum Wollen, noch zum Können deſſen, was ſie vorſchreibt) keinesweges der Theologie oder der Religion, ſondern ſie iſt ſich ſelbſt genug, vermöge der reinen praktiſchen

Digitized by Google

Vernunft. Denn da ihre Geſetze durch die bloſse Form der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit verbinden, und alle unſre Zwecke derſelben unterordnen, ſo bedarf ſie gar keines Zwecks, weder um zu beſtimmen, was Pflicht ſei, noch um dazu anzutreiben. Wer ſich erſt noch nach einem Zwecke umſieht, um zu wiſſen, ob er z. B. vor Gericht in ſeinem Zeugniſſe wahrhaft ſeyn, oder bei Abforderung eines ihm anvertrauten Guts treu ſeyn ſoll oder kann, der iſt ſchon ein Nichtswürdiger (R. III.). Es iſt alſo nicht zur Sittlichkeit, aber es iſt wohl durch die Sittlichkeit nothwendig, anzunehmen, daſs alle vernünftige Weltweſen eine Glückſeligkeit erlangen werden, die ihrer Moralität gemäſs iſt, und daſs folglich ein Gott ſei. Denn es kann keine Willensbeſtimmung in dem Menſchen ohne alle Zweckbeziehung ſtatt finden, weil die Willensbeſtimmung nicht ohne alle Wirkung ſeyn kann, die als Folge der Willensbeſtimmung doch mit dem Endzweck zuſammenſtimmen muſs (*finis in conſequentiam veniens*); denn eine Willkühr, die ſich ohne allen Zweck (weder den, den ſie hat, noch den, den ſie haben ſoll) beſtimmen wollte, würde zwar wiſſen, was ſie wirken ſollte, (alſo moraliſch gut handeln können), aber nicht wiſſen, wohin ſie zu wirken habe, und alſo ohne allen moraliſchen Zuſammenhang, ohne Grund in ihrem moraliſchen Handeln ſeyn, welches die Vernunft unmöglich befriedigen kann. So bedarf es zwar für die Moral keines Zwecks zum Rechthandeln, ſondern das Geſetz iſt ihr genug. Aber die Moral macht uns das Rechthandeln ſelbſt zum Zweck, und ordnet ihm alle unſre übrigen Zwecke, die wir wirklich haben, und deren Inbegriff Glückſeligkeit heiſst, als abhängig von der Pflicht, als ihrer Bedingung, unter. Und ſo wird es uns nothwendig durch die Sittlichkeit, die Glückſeligkeit aller vernünftigen Weltweſen gemäſs ihrer Moralität anzunehmen (U. 424.*) f. R. V. ff.).

Digitized by Google

b. Der moraliſche Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott mit logiſcher Präciſion vorgetragen, heiſst nun ſo:

α. Ein Zweck iſt jederzeit der Gegenſtand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Beſitz einer Sache vermittelſt ſeiner Handlung. Das moraliſche Geſetz, das unbedingt, nicht wozu, gebietet, iſt allein ein Gegenſtand der Achtung, d. i. der freien Unterwerfung unter daſſelbe wider unſre Zuneigung; alſo einer Unterordnung der Zwecke, die wir wirklich haben, unter einen Zweck, den wir haben ſollen.

β. Ein Zweck, den wir wirklich haben, iſt ein ſolcher, der aus unſern Naturtrieben entſpringt, und heiſst ein ſubjectiver Zweck, weil er von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur des Subjects abhängt; ein Zweck, den wir haben ſollen, iſt ein ſolcher, der uns von der bloſſen Vernunft aufgegeben wird, und heiſst ein objectiver Zweck, weil er für jedes vernünftige Weſen gültig iſt.

γ. Der Zweck, in deſſen Begriff ſich alle übrigen Zwecke ſo vereinigen, daſs ſie entweder als Theile dazu gehören, oder doch als Mittel darauf hinwirken, oder als Folge damit zuſammenhängen, der aber weiter keinem andern Zweck auf dieſe Art untergeordnet iſt, heiſst der Endzweck.

δ. Jedes vernünftige Weſen, das zur Welt gehört und alſo Naturtriebe hat, hat auch den ſubjectiven Endzweck der eigenen Glückſeligkeit, d. i. der Erreichung aller ſeiner Zwecke, die aus ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur entſpringen; jedes vernünftige Weſen, das zur Welt gehört, ſoll aber auch den ob-

Digitized by Google

jectiven Endzweck der Moralität, d. i. der Unterordnung aller ſeiner Zwecke unter die Befolgung des Moralgeſetzes, es entſtehe daraus, was da wolle, alſo ohne allen weitern Zweck, haben.

ε. Das Moralgeſetz alſo, was dem Menſchen bloſs Achtung einflöſst, weil es ihm ohne allen Zweck, und wider ſeinen Zweck gebietet, verlangt nicht etwa, daſs der Menſch den ſubjectiven Endzweck ſeiner eigenen Glückſeligkeit gar nicht haben, alſo gar nichts lieben, ſoll (wie der Stoiker wähnte), denn dieſen Endzweck hat er durch ſeine ſinnliche, abhängige Natur; ſondern nur unter der Bedingung, daſs er das Moralgeſetz aus Achtung für daſſelbe befolge, darnach trachte.

ζ. Die Verknüpfung dieſer beiden Endzwecke, des ſubjectiven der eigenen Glückſeligkeit mit dem objectiven der ſtrengen Beobachtung des Moralgeſetzes, in den Begriff eines einzigen Gegenſtandes, der das höchſte Gut heiſst, und unter dem ich mir vorſtelle, daſs, wenn ich das Moralgeſetz ſtrenge beobachte, ich auch (meinen wirklichen Endzweck nicht aufgebe, ſondern wirklich erreiche, und zwar nicht als oberſten Zweck, aber doch als Folge deſſelben) werde glücklich werden, iſt logiſch möglich, denn es iſt zwiſchen den Begriffen kein Widerſpruch; aber worauf beruhet nun die reale Möglichkeit dieſer ſynthetiſchen Verknüpfung, oder die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt?

η. Dieſe Verknüpfung zwiſchen den beiden Endzwecken des vernünftigen Weltweſens, dem, welchen er hat, und dem, welchen er haben ſoll, iſt moraliſch nothwendig, d. h. es iſt unmöglich, daſs der ſittlich gute Menſch, der das Moralgeſetz befolgen will, dieſe Verknüpfung

nicht für real annehme, und ſich das höchſte Gut nicht als etwas Reales zu ſeinem Endzweck machen ſollte. Ja das moraliſche Geſetz, das der Menſch als Zweck an ſich betrachten ſoll, muſs als ſolcher Gegenſtand ſeiner Zuneigung werden, dies iſt nur dadurch möglich, daſs er ſeinen ſubjectiven Endzweck, der die Objecte aller ſeiner Zuneigung in ſich vereinigt, an daſſelbe knüpfet, und dies Moralgeſetz in Vereinigung mit der Glückſeligkeit, d. i. das höchſte Gut als dasjenige betrachtet, wornach zu trachten für ihn Pflicht iſt.

2. Nun iſt dieſe Verknüpfung nicht phyſiſch; denn ſie beruhet nicht auf Natururſachen, die Moralität iſt nicht eine wirkende Natururſache der Glückſeligkeit, auch kann ſie der Menſch nicht durch ſein Vermögen hervorbringen, oder ſich ſelbſt glücklich machen, wenn er ſittlich gut iſt; ſondern dieſe Verknüpfung iſt intelligibel, d. h. ſie wird bloſs durch die Vernunft vorgeſtellt und nothwendig gemacht, ſie und ihr Grund liegt nicht in der Sinnenwelt.

3. Der Grund dieſer Verknüpfung oder das, was ſie möglich macht, muſs alſo (nach der Analogie mit vernünftigen Weltweſen, doch mit Abſtraction von dem, worin ſie ſpecifiſch verſchieden ſind, von der ſinnlichen Natur) als eine intelligibele Urſache gedacht werden, welche beides, die Glückſeligkeit und die ſittliche Güte der vernünftigen Weltweſen, will, und beide in ſeiner Gewalt hat und mit einander verknüpft. Dazu muſs alſo ein vernünftiges Weſen vorhanden ſeyn, welches das moraliſche Geſetz als Geſetzgeber der übrigen vernünftigen Weſen vorſchreibt, und die Glückſeligkeit denen ſchenkt, die daſſelbe befolgen, das heiſst, der Sittlichgute, der der Moralität ſeine ſinnlichen Zwecke unterordnet, und durch ſeine Vernunft genöthigt, die erſtere als die

Bedingung der letztern betrachtet, ſtrebet nach dem höchſten Gut, und nimmt alſo, da dieſes nur durch den Willen eines allvermögenden moraliſchen Weſens möglich iſt, das Daſeyn eines ſolchen Weſens mit moraliſcher Nothwendigkeit an, d. i. er glaubet an Gott.

Kurz und logiſch präcis kann man dieſe Schlüſſe ſo zuſammen faſſen:

Der Menſch macht (vermöge ſeiner ſinnlichen Natur) die Glückſeligkeit zur Bedingung ſeiner Handlungen;

Er ſoll aber (vermöge ſeiner praktiſchen Vernunft) die Befolgung des Moralgeſetzes zur Bedingung ſeiner Handlung machen;

Er ſoll alſo (weil das Moralgeſetz unbedingt gebietet) die Befolgung des Moralgeſetzes zur Bedingung der Glückſeligkeit machen;

Dieſe Verknüpfung von Begriffen hat nur objective Realität (einen realen Gegenſtand), wenn ein Gott (allvermögendes moraliſches Weſen der Weltherrſcher) iſt;

Folglich iſt demjenigen, der das höchſte Gut (eine durch Moralität bedingte Glückſeligkeit) für den oberſten Beſtimmungsgrund aller ſeiner Handlungen erkennt, das Daſeyn Gottes moraliſch gewiſs (d. i. er glaubt an Gott).

S. Gewiſsheit, 2. So führt alſo nicht die Religion zur Moral, ſondern umgekehrt, die Moral unumgänglich zur Religion, oder zum Glauben an einen moraliſchen Weltſchöpfer, der auch unſer moraliſcher Geſetzgeber iſt, und in deſſen Wil-

Digitized by Google

len dasjenige Endzweck ſeiner Weltſchöpfung iſt, was zugleich der Endzweck des Menſchen ſeyn kann und ſoll (R. IX. und IX. *) ff.).

c. Dieſer Beweis will alſo nicht ſagen: es iſt eben ſo nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes anzuerkennen; wer ſich alſo vom erſtern nicht überzeugen kann, könne ſich auch von den Verbindlichkeiten nach dem letztern losſprechen. Nein! der nicht an Gott glaubt, giebt damit nicht die Befolgung des Moralgeſetzes auf, ſondern kann nur bei ſeinen Handlungen keinen Endzweck haben. Ein vernünftiger Gottesläugner wird ſich immer noch als ſtrenge gebunden an die Vorſchriften der Sitten erkennen; denn dieſe betreffen ja nur die Form des Wollens, daſs man nach allgemeingültigen Maximen, und darum weil ſie allgemeingültig ſind, wolle, und gebieten unbedingt, es entſtehe daraus, was da wolle, und ohne alle Rückſicht auf Zwecke, oder das, was man wolle. Allein Glückſeligkeit iſt ein unwiderſtehlicher Zweck der vernünftigen Weſen, und dieſe ſoll er nur nach moraliſchen Geſetzen befördern. Daher rührt es, daſs wir bei unſrer Handlung doch nicht ohne Zweck, und folglich auch nicht ohne Endzweck, ſeyn können. Uebrigens beſteht die Erfüllung der Pflicht darin, daſs wir ſie ernſtlich wollen, aber nicht darin, daſs, wenn es uns etwa an Mitteln dazu fehlt, das auch gelinge, was wir wollen, oder wir gewiſſe Zwecke erreichen (U. 425. f. M. II. 958.). Geſetzt alſo, ein Menſch überrede ſich, es ſei kein Gott, ſo würde er darum doch das Moralgeſetz für gültig anerkennen, oder in ſeinen eignen Augen ein Nichtswürdiger ſeyn. Geſetzt ein ſolcher Nichtswürdiger könnte ſich in der Folge überzeugen, und erfüllte nur aus Furcht vor dem höchſten Weſen, oder aus Hoffnung der Vergeltung ſeine Pflicht auf das pünct-

Digitized by Google

lichſte, ſo würde er dennoch ein Nichtswürd bleiben. Umgekehrt würde es mit der innern moraliſchen Geſinnung eines Menſchen ſchlecht beſtellt ſeyn, der ſichs bewuſst wäre, er würde ſich an das Moralgeſetz nicht kehren, wenn nur kein Gott wäre (U. 426. f. M. II, 959.). Wir wollen nun einen rechtſchaffenen Atheiſten annehmen; dieſer verlangt von der Befolgung des moraliſchen Geſetzes keinen Vortheil, und will nur uneigennützig Gutes ſtiften. Aber er kann von der Natur keine Zuſammenſtimmung zu dieſem ſeinem Zwecke erwarten. Er und die Rechtſchaffenen um ihn her werden zwar der Glückſeligkeit würdig ſeyn, aber die Natur wird darauf nicht achten, und ſie nicht darnach behandeln. Soll alſo der einzige idealiſche (in der Vernunft ſeinen Sitz habende) Endzweck, der der hohen Forderung der ſittlichen innern Beſtimmung vernünftiger Weſen angemeſſen iſt, nicht für den Wohlgeſinnten nichtig ſeyn, ſo muſs er in praktiſcher Abſicht (um ſich wenigſtens von der Möglichkeit des ihm moraliſch vorgeſchriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen) das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers (Gottes) annehmen (M. II, 960. U. 427.).

Die reine Vernunft, als praktiſches Vermögen (als Vermögen, den freien Gebrauch unſers Vermögens zu wirken durch reine Vernunftbegriffe zu beſtimmen), giebt durch das moraliſche Geſetz in dem Begriff des höchſten Guts ein Princip unſrer Handlungen an die Hand, welches zwar geſetzgebend iſt, aber doch nur für ſinnlich-vernünftige Weſen. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moraliſchen Geſetzen hat alſo einen Gegenſtand, aber nicht zum Erkennen deſſelben, ſondern um nach demſelben zu trachten, und auch nur für uns, die wir ſinnlicher (bedürftiger und abhängiger) Natur ſind. Wir ſind *a priori* durch die Vernunft

Digitized by Google

beſtimmt, das Weltbeſte (die allgemeine Glückſeligkeit unter der Bedingung der geſetzmäſsigſten Sittlichkeit) nach allen Kräften zu befördern. In dieſem Endzwecke iſt die Möglichkeit des einen Theils (der Glückſeligkeit) von der Beſchaffenheit der Natur (ob ſie zu dieſem Zwecke übereinſtimme oder nicht) abhängig, und in Anſehung der Erkenntniſs derſelben nicht zu entſcheiden, die des anderen Theils (der Sittlichkeit) *a priori* feſt und auf ſtrengen Beweiſen geſtützt. Sollte die reale Möglichkeit der Glückſeligkeit erkannt werden können, ſo müſste *a priori* bewieſen werden können, daſs die Welt ſelbſt zu dem Endzweck vorhanden ſei, die vernünftigen Weltweſen ſo glückſelig zu machen, als ſie es verdienen. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, ſo können wir ihn nicht anders denken, denn als übereinſtimmend mit dem moraliſchen Endzweck des Menſchen (der allein den Begriff von einem Endzweck möglich macht, weil man nur von ihm nicht weiter fragen kann, wozu er iſt). Nun finden wir zwar Zwecke in der Welt, ja der Vernunft nach iſt in der Natur gar nichts ohne Zweck, allein den Endzweck der Natur ſuchen wir in ihr vergeblich. Dieſer kann und muſs daher, ſo wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, nur in vernünftigen Weſen geſucht werden. Die moraliſchgeſetzgebende Vernunft der vernünftigen Weſen giebt aber dieſen Endzweck (das höchſte Gut) nicht allein an, ſondern beſtimmt auch dieſen Begriff in Anſehung der Bedingungen (Gott und Unſterblichkeit), unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann (U. 429. ff. M. II, 961.). Es iſt nun die Frage, kann die reale Möglichkeit eines Endzwecks der Schöpfung nicht wenigſtens ſo weit dargethan werden, daſs man einſähe, es ſei eine der Urtheilskraft nothwendige Maxime, einen Endzweck der Schöpfung anzunehmen, und dadurch das Zufällige in der Natur in Einem Begriff als

Digitized by Google

ſeinem Princip zu verknüpfen, und ſo unter ein Geſetz zu bringen? Dieſes iſt das wenigſte, was man der ſpeculativen Philoſophie anſinnen kann, die den ſittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelſt der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden ſich anheiſchig macht; aber auch dieſes wenige iſt doch weit mehr, als ſie je zu leiſten vermag (M. II, 962. U. 431.). Nach dem Princip der Urtheilskraft, in ſo ferne ſie zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht, um dadurch Erkenntniſs möglich zu machen, würden wir ſagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmäſsigen Naturproducten einen Verſtand als oberſte Urſache anzunehmen, ſo werden wir auch an dieſem Urweſen hinreichenden Grund haben, uns einen Endzweck der Natur zu denken, um uns zu überzeugen, daſs wir uns die Möglichkeit der Welt nur dadurch begreiflich machen können, daſs wir ihrer Exiſtenz einen Endzweck unterlegen (M. II, 963. U. 431. f.). Allein Endzweck iſt bloſs ein Begriff unſrer praktiſchen Vernunft, und in der Natur kann nichts zu finden ſeyn, worauf er paſste, ſ. Endzweck. Dieſer Begriff iſt lediglich für die moraliſch-geſetzgebende Vernunft nach moraliſchen Geſetzen brauchbar, denn die Uebereinſtimmung der Welt mit jenem Endzweck der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft heiſst eben Endzweck der Welt. Nun haben wir durch das moraliſche Geſetz einen Grund, eine ſolche Welt anzunehmen, in der das höchſte Gut erreichbar iſt. Alſo haben wir einen moraliſchen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken (U. 432. M. II, 964.). Dieſes iſt nun noch nicht der Schluſs von dem durch die Moralität beſtimmten Endzweck (dem höchſten Gut) auf das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, ſondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf dieſe Art beſtimmt wird. Daſs aber zu der Exiſtenz der Dinge gemäſs einem Endzwecke auch zugleich ein moraliſches Weſen,

Digitized by Google

mithin ein Gott angenommen werden mufste, ift ein zweiter Schluſs für die Urtheilskraft, in ſo fern ſie nach Begriffen der praktiſchen Vernunft zu dem Beſondern das Allgemeine aufſucht. Denn wir können nicht einſehen, daſs wir an unſerm Endzweck einen moraliſchen Grund haben, nicht bloſs einen Endzweck der Schöpfung als Wirkung, ſondern auch ein moraliſches Weſen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber können wir ſagen, daſs, nach der Beſchaffenheit unſers Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer ſolchen, auf das moraliſche Geſetz und deſſen Gegenſtand (das höchſte Gut) bezogenen, Zweckmäſsigkeit, als in dieſem Endzwecke iſt, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moraliſcher Geſetzgeber iſt, nicht begreiflich machen können (M. II, 965. U. 433. f.). Die Wirklichkeit eines höchſten moraliſch-geſetzgebenden Urhebers aller Dinge iſt alſo bloſs ſo dargethan, daſs es für den praktiſchen Gebrauch unſrer Vernunft (um die Moralgeſetze für den Willen des Urhebers der Welt zu erkennen) hinreichend iſt, ohne in Anſehung des Daſeyns deſſelben etwas theoretiſch (weder wie man ſich dieſes Daſeyn ohne Raum und Zeit vorzuſtellen, noch ſich von der Möglichkeit und Wahrheit deſſelben ohne Urſache, von der es abhänge, überzeugen könne) zu beſtimmen. Denn die praktiſche Vernunft bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks (des höchſten Guts) einer Idee (der Vernunftvorſtellung eines vernünftigen und moraliſchen Urhebers der Welt), wodurch die Befolgung des moraliſchen Geſetzes in einer ſinnlichen Welt (für die Urtheilskraft, in ſo fern ſie zu dem Zufälligen allgemeine Principien ſucht, hinreichend) für möglich erkannt werde; und dieſe Idee bekömmt dadurch Gültigkeit für das Handeln, obwohl nicht für das Erkennen. Für die Urtheilskraft, in ſo ferne ſie für das Zufällige einen Grund (die reflectirende) ſucht, bewies die

Lehre von den Zwecken in der Natur aus denſelben hinreichend eine verſtändige Welturſache, nehmlich daſs wir nach der Beſchaffenheit unſrer Vernunft den Zuſammenhang nach Zwecken in der Natur, der doch durch die organiſchen Weſen ſeine Realität darthut, nicht anders begreifen können; für die Urtheilskraft aber, inſoferne ſie Handlungen unter die Moralgeſetze ſubſumirt (die beſtimmende praktiſche), bewirkt dieſes die Lehre von den Zwecken im Reiche der Sitten durch den Begriff eines Endzwecks (des höchſten Guts). Die reale Möglichkeit der Idee von einem moraliſchen Welturheber kann nun zwar nicht durch Zwecke in der Natur allein dargethan werden, ſie ſind aber doch von groſser Bedeutung, um der Idee von einem moraliſchen Zweck zu Hülfe zu kommen (U. 434. f. M. II, 966.). Zur Verhütung eines leicht eintretenden Miſsverſtändniſſes iſt es höchſtnöthig, hierbei noch anzumerken, daſs wir die Eigenſchaften dieſes höchſten Weſens

a. nur nach der Analogie denken, aber

b. nicht erkennen können.

Das erſte, weil wir ſeine Natur nicht erforſchen können; das zweite, weil wir ſonſt einſehen müſsten, was die oberſte Welturſache an ſich ſei. Hier iſt es aber nur darum zu thun, ob wir die Exiſtenz der oberſten Welturſache anzunehmen haben, um den Zweck der reinen praktiſchen Vernunft, als eine beabſichtete Wirkung unſers Handelns, als möglich zu denken. Die Abſicht des Gebrauchs der Eigenſchaften dieſes Weſens iſt nicht, ſeine für uns unerreichbare Natur zu erkennen, ſondern uns ſelbſt und unſern Willen darnach zu beſtimmen. Wir werden uns ein weiſes, nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchendes Weſen denken können, ohne ihm darum einen wirklichen Verſtand und Willen beizulegen. Wenn es

Digitized by Google

aufs Handeln ankömmt, ſo iſt ſolches Princip für die Klugheit nur leitend, für die Moralität aber, alſo für die Weisheit, die es immer mit dem Endzweck zu thun hat, beſtimmend (U. 435. M. II, 967.).

Dieſer moraliſche Beweis iſt nicht etwa ein neu erfundener, ſondern hat vor der früheſten Aufkeimung der Vernunft in derſelben gelegen, und wird nur immer mehr entwickelt *). Sobald die Menſchen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, konnten ſie den Ausgang des Redlich- und Falſch-Handelns nimmermehr für einerlei annehmen **). Mithin muſste auch die Vorſtellung von einem Zwecke verborgen liegen, mit dem der Weltlauf ſich gar nicht zuſammenreimen laſſe. Nun mochten ſie ſich die Ausgleichung dieſer Unregelmäſsigkeit auf mancherlei noch ſo grobe Weiſe vorſtellen, ſo konnten ſie ſich doch nur eine nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchende oberſte Urſache als Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem innern Sittengeſetze erdenken, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, der in einer Natur ohne allen Endzweck auſſer ihnen wirklich werden ſoll, ein Widerſpruch iſt. Ueber die innere Beſchaffenheit jener Welturſache konnten ſie nun manchen Unſinn ausbrüten; jenes moraliſche Verhältniſs in der Weltregierung blieb immer daſſelbe. Auch wurde, aller Wahrſcheinlichkeit nach, durch dieſes moraliſche Intereſſe allererſt die Aufmerkſamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann vortrefflich diente, jene Idee zu beſtärken (U. 438. M. II, 968.).

Die Einſchränkung der Vernunft in Anſehung aller unſrer Ideen des Ueberſinnlichen auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs hat, was die

---

*) Odyſſ. ρ. 485. seqq.
**) Heſiod. Opp. et Dies v. 220.

Digitized by Google

Idee von Gott betrifft, den Nutzen, dafs Theologie ſich nicht in Theoſophie verſteige oder zur Dämonologie hinabſinke; dafs Religion nicht in Theurgie oder in Idololatrie gerathe (M. II, 969. U. 439.), ſ. Idololatrie, Götzendienſt und Dämonologie. Wenn man nehmlich der Eitelkeit oder Vermeſſenheit des Vernünftlers über das Ueberſinnliche nur das Mindeſte theoretiſch zu beſtimmen einräumt, wenn man mit Einſichten vom Daſeyn und von der Beſchaffenheit der göttlichen Natur grofs zu thun verſtattet, ſo ſind die Anmafsungen eines Erkenntniſſes Gottes *a priori* nicht zu begrenzen. Denn die Begrenzung ſolcher Anſprüche müfste doch nach einem gewiſſen Princip geſchehen; dafs alle Verſuche mit denſelben bisher fehlgeſchlagen ſind, beweiſet nichts wider die Möglichkeit eines beſſern Erfolgs. Hier iſt aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dafs in Anſehung des Ueberſinnlichen ſchlechterdings gar nichts (als lediglich durch verneinende Urtheile) erkannt werden könne, oder dafs unſere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube zu noch grofsen bis jetzt unbekannten Kenntniſſen vom Ueberſinnlichen ſei. Was aber Religion (Moral in Beziehung auf Gott als Geſetzgeber) betrifft, ſo mufs die Ableitung derſelben von einem Geſetzgeber die Religion unmoraliſch machen und verkehren, weil dann alles Mangelhafte unſrer Einſicht in die Natur dieſes Geſetzgebers auch auf die Religion Einfluſs hat (U. 440. ff. M. II, 970.). Von der Art des Fürwahrhaltens, in dem moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, ſ. Beweis I, und durch einen praktiſchen Glauben, ſ. Glaubensſache. S. übrigens noch Teleologie.

Mord,

ſ. Tod.

Digitized by Google

Mündig,

(*majorennis*, *majeur*). Die Qualität, in phyſiſcher, rechtlicher und pſychologiſcher Rückſicht ſein eigener Herr (*ſui juris*) zu ſeyn (K. 115.). In phyſiſcher Rückſicht iſt man mündig, wenn man ein Mann iſt, ſ. Mann. In rechtlicher Rückſicht wird man durch die bloſse Gelangung zu dem Vermögen der Selbſterhaltung mündig. Das werden alſo die Kinder des Hauſes, die mit den Eltern zuſammen eine Familie ausmachten, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, bloſs durch ihre ihnen angebohrne Freiheit. Sie können ſich aber ſelbſt erhalten, theils wenn ſie dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt nach volljährig ſind, theils wenn ſie ihrer beſondern Naturbeſchaffenheit gemäſs etwa früher dazu im Stande ſind. Die Kinder erwerben dieſes Recht der Unabhängigkeit von ihren Eltern alſo ohne beſondern rechtlichen Act, bloſs durchs Geſetz (*lege*), denn ſie ſind den Eltern für ihre Erziehung nichts (dem Rechte nach, obwohl der Tugendpflicht nach, Dankbarkeit) ſchuldig, ſo wie gegenſeitig die Eltern nicht weiter verbunden ſind, ihre Kinder zu erhalten, ſobald der Zeitpunct der Mündigkeit eingetreten iſt, ſ. Eltern, 10. f. In pſychologiſcher Rückſicht iſt derjenige mündig, der ſich nicht von Andern leiten läſst. In dieſem Verſtande bleiben viele Menſchen Zeitlebens unmündig. Daſs der bei weitem gröſste Theil der Menſchen (und unter dieſen das ganze ſchöne Geſchlecht) den Schritt zur Mündigkeit für ſehr gefährlich halte, auſser dem daſs er beſchwerlich iſt, dafür ſorgen ſchon ihre Vormünder (S. III, 161. f.), ſ. Aufklärung, 8.

Münze,

(*moneta*, *monnoye*). Das geſetzliche Geld (K. 126.). Metall nehmlich, wenn es nicht bloſs

Digitized by

gewogen, sondern auch gestempelt (mit einem Zeichen, für wie viel es gelten soll, versehen) ist, heifst gesetzliches Geld. Smith Untersuch. über die Natur und die Ursachen des Nationalreichth. 1. B. 4. Kap. S. 41.) sucht die Ursache der Erfindung der Münze in der Unbequemlichkeit des Abwägens und des Probirens der Metalle. Um den Betrügereien, denen die Menschen dabei ausgesetzt waren, zuvorzukommen, sagt er, um den Tausch zu erleichtern, und dadurch alle Arten des Gewerbfleifses und des Handelsverkehrs zu ermuntern, haben alle Nationen, welche einige Fortschritte in der Cultur gemacht haben, es nothwendig befunden, bestimmte Quantitäten derjenigen Metalle, die unter ihnen zum Kauf und Verkauf der Waaren gebraucht wurden, mit einem öffentlichen Stempel zu bezeichnen. Dies ist der Ursprung des gemünzten Geldes und derjenigen öffentlichen Geschäfte, welche zusammen das Münzamt ausmachen. Man kann daher die Münze auch durch geprägtes Geld erklären. Die Namen dieser Münzen scheinen Anfangs die Quantität, oder das Gewicht, des darin enthaltenen Metalls angezeigt zu haben.

Musik,

Tonkunst, (*musica, musique*). Die Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Gehörs, d. i. den Ton desselben betrifft (U. 211.). Diese Empfindungen sind harmonisch, aber sie können nicht in Anschauungen zusammengefafst und auf Begriffe gebracht werden, denn bei Tönen läfst sich nichts denken. Aufser ihr giebt es nur noch Eine Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Farbenkunst. Die erstere kann man auch, als Gegen-

Digitized by Google

ſtand der Kunſt, durch das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs erklären. S. Farbenkunſt.

2. Die Muſik iſt beides, eine ſchöne Kunſt, und eine angenehme, reizende Kunſt. Sie iſt eine ſchöne Kunſt, d. i. eine ſolche, welche die Reflexion zum Grunde hat, und ein unintereſſirtes Wohlgefallen an der Form in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führt. Dies lehrt

a. das Mathematiſche, was ſich über die Proportion der Schwingungen der Luft in der Muſik und ihre Beurtheilung ſagen läſst;

b. die, obzwar ſeltenen Beiſpiele von Menſchen, die mit dem ſchärfſten Gehör nicht haben Töne unterſcheiden können;

c. die Wahrnehmung einer veränderten Qualität bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Tonleiter;

d. daſs die Zahl der verſchiedenen Anſpannungen für begreifliche Unterſchiede beſtimmt iſt.

Die Erläuterung dieſer vier Gründe findet man in dem Art. Farbenkunſt.

Die Muſik iſt aber auch eine angenehme Kunſt, d. i. eine ſolche, welche den Sinn zum Grunde hat, und ein mit Intereſſe verbundenes Wohlgefallen an der Empfindung in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führt. Denn ſie bringt Reize und Gemüthsbewegung hervor. Die Mathematik hat hieran ſicherlich nicht den mindeſten Antheil, und noch weniger, wie ſichs Euler (Briefe an eine d. Prinzeſſin 8. Br.) vorſtellte, die Enträthſelung des Plans und Entwurfs des

Digitized by Google

Componiſten, ſondern die continuirliche Bewegung und Belebung des Gemüths durch die Affecten der Traurigkeit, Freude, Furcht u. ſ. w. welche mit der Verbindung und dem Wechſel der Töne conſoniren, und einen behaglichen Genuſs dieſes unſers Zuſtandes während der Muſik verurſachen. Ein Angſtgeſchrei, das die Muſik ausdrückt, ſetzt uns in Schrecken, und frohlockende Töne wirken Fröhlichkeit. Die Mathematik iſt nur die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung ſowohl als ihrem Wechſel, wodurch es möglich wird, ſie zuſammen zu faſſen. Dieſe Proportion verhindert zugleich, daſs dieſe Eindrücke einander nicht zerſtören, und auf ihr gründet ſich unſer Wohlgefallen an der (Schönheit der) Muſik (U. 220. M. II, 720.).

3. Eine Muſik iſt alſo ein Tonſpiel, welches, als angenehme Kunſt, einen Wechſel der Empfindungen fordert, deren jede ihre Beziehung auf einen Affect hat, ohne doch den Grad des Affects zu erreichen, und als ſchöne Kunſt äſthetiſche Ideen rege macht. Und ſo kann man ſagen, die Muſik, als Tonſpiel, iſt ein wechſelndes freies Spiel der Empfindungen, die uns der Wechſel der Töne verurſacht, ohne daſs dieſe Empfindungen weiter eine Abſicht zum Grunde haben. Der Wechſel der Töne, welcher nichts anders als ein Wechſel von Empfindungen durchs Gehör iſt, belebt das Gemüth. Dieſer Wechſel der Empfindungen reizt bald die Fähigkeit zur Freude, bald die zur Traurigkeit, zur Furcht u. ſ. w., doch ſo, daſs dieſe Affecten nicht ganz ausbrechen. Hierdurch, und durch die Schwingungen, in welche die Nerven durch die Töne verſetzt werden, wird das Lebensgeſchäft im Cörper, gleichſam als durch eine innere Motion, befördert, die Eingeweide bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Geſundheit, (welche ſich ohne ſolche Veranlaſſung

Digitized by

ſonſt nicht fühlen läſst,) rege gemacht. Dies macht das Vergnügen (Wohlgefallen in der Empfindung) aus. Von der Empfindung des Cörpers vermittelſt der beſchriebenen Erregung der Affecten geht dieſes Spiel zu äſthetiſchen Ideen oder Verſtandesvorſtellungen, die die Gegenſtände zu dieſen Affecten ſind. Hat z. B. die Muſik uns zum Affect der Traurigkeit geſtimmt, ſo iſt unſre Einbildungskraft geſchäftig, uns einen Gegenſtand für dieſen Affect zu ſchaffen und ihn uns darzuſtellen, der ſich aber weiter nicht auf Begriffe bringen und in Worte faſſen läſst. Dies iſt die äſthetiſche Idee *). Von dieſer Idee, die eben ſo mit andern wechſelt, wie die Affecten, geht das Spiel mit denſelben wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Cörper (U. 225.). Zugleich betrachtet das Gemüth die Harmonie in den Tönen und findet daran ein reines Wohlgefallen (Wohlgefallen in der Beurtheilung). Und ſo dient die Beurtheilung der Harmonie in den Tönen, mit ihrer Schönheit, dem Genuſs der Empfindungen derſelben, mit ihrer Annehmlichkeit, nur zum Vehikel. Man muſs alſo eingeſtehen, daſs die Belebung des Gemüths durch die Muſik am Ende bloſs cörperlich iſt, und es vergnügt, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und dieſe zum Arzt von jenem gebrauchen kann (U. 224. f. M. II, 725.), ſ. Gedankenſpiel.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 51. S. 211. — §. 53. S. 220. ff.

---

*) Da ich ſie ſingen hörte, ſagt Rouſſeau, bemächtigte ſich allmählig eine nicht zu beſchreibende Wolluſt meiner ganzen Seele. Bei jedem Worte ſtellte ſich ein Bild in meinem Geiſte, oder eine Empfindung in meinem Herzen dar. Sulzers Theorie. Art. Muſik.

Digitized by Google

Muſter,

(*exemplar*, *exemplaire*). Das urſprüngliche Beiſpiel (G. 29.). So ſind z. B. die Geſchmackswerke der Alten Muſter des Geſchmacks, d. i. ihre Schriften dienen dem ſpätern Zeitalter als urſprüngliche Beiſpiele, oder ſolche, denen keine andern Beiſpiele vorhergehen, für die Erzeugung ſowohl als auch Beurtheilung ähnlicher Werke des Geſchmacks (U. 265.), ſ. Humanität, 2. und Geſchmack, 6. Wenn ein Product verdient als Beiſpiel nachgeahmt zu werden, ſo heiſst es muſterhaft oder exemplariſch. So iſt das Genie eines Menſchen die muſterhafte Originalität ſeines Talents in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten (A. 160.), ſ. Genie, 14. und Exemplariſch.

Muſterhaft,

ſ. Muſter.

Muth,

(*animoſitas*, *courage*). Die Faſſung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen (A. 210.). Dieſen Muth hat z. B. derjenige, der, bei einem Sturme auf der See, die Gefahr, im Meere umzukommen, mit einer ſolchen Faſſung des Gemüths erträgt, daſs er die Beſonnenheit, ſeine Geſchäfte gehörig zu verrichten, behält; oder derjenige, welcher Krankheiten, die nicht mehr zurückzutreiben ſind, ohne Furcht und Klagen entgegen geht, ſ. Furcht.

2. Muth hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr nicht weicht. Weſſen Muth in Gefah-

Digitized by Google

ren anhaltend ist, der ist tapfer, z. B. der Krieger, der auf die Feuerschlünde einer donnernden Batterie losmarschirt, und nicht eher ruhet, bis sie erobert ist. Dieser Muth beruht auf Grundsätzen, so ist die Tapferkeit ein gesetzmäfsiger Muth, und ein solcher Muth ist eine Tugend. Muthig ist also, wer die Gefahr glaubt, aber doch aus Grundsätzen auf sie losgeht. Er ist eine männliche Eigenschaft (A. 211. f.). Die Tapferkeit ist in der engern Bedeutung gesetzmäfsiger Muth, in dem, was die Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Die Furchtlosigkeit machts allein nicht aus, sondern die moralische Untadelhaftigkeit (*mens conscia recti*) mufs damit verbunden seyn, wie beim Ritter Bayard, der der Ritter ohne Furcht und ohne Tadel hiefs (A. 216.).

3. Muth ist also nicht Geduld, denn diese ist eine weibliche Tugend, die nicht, wie der Muth, Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen sucht. Die Europäer zeigen Muth, wenn sie sich im Fall der Umzingelung bis auf den letzten Mann wehren; die Indianer in Amerika beweisen aber Geduld (freilich von besonderer Art, nicht als Tugend, sondern aus Eitelkeit), wenn sie in diesem Fall ihre Waffen wegwerfen und sich ruhig niedermachen lassen (A. 212.). Der Muthige läfst sich also nicht abhalten, er übernimmt lieber die gröfsten Qualen, als dafs er lange auf dem Bette liegt.

4. Der Muth kann aber auch als ein Affect zur Sinnlichkeit gehören. Bei diesem Muth ist keine Ueberlegung, sondern blofs eine natürliche Furchtlosigkeit in der Gefahr; dieser Affect kann aber durch Vernunft erweckt, und so wahre Tugendstärke seyn, die eben im Ausdauern Tapferkeit heifst. Die Entschlossenheit, sich

durch Sticheleien und mit Witz geſchärfte Verhöhnungen nicht vom Guten (von dem, was die Pflicht gebietet) abſchrecken zu laſſen, iſt ein rein moraliſcher Muth. Dieſer Muth hat ſchon einen ſehr hohen Grad, weil Ehrliebe die beſtändige Begleiterin der Tugend iſt, und der, welcher ſonſt wider Gewalt hinreichend gefaſst iſt, doch der Verhöhnung ſich ſelten gewachſen fühlt, wenn man ihm dieſen Anſpruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert. Dieſen Muth beſitzt mancher nicht, welcher in der Feldſchlacht oder im Duell ſich als einen Braven beweiſet (A. 213.).

5. Die Dreiſtigkeit giebt auch einen äuſſern Anſchein von Muth; ſie beſteht in dem Anſtande, ſich in Vergleichung mit Andern in der Achtung nichts zu vergeben. Dieſes Wort ſollte eigentlich Dräuſtigkeit geſchrieben werden, denn es kömmt her von Dräuen oder Drohen. Die Dreiſtigkeit iſt das Gegentheil von der Blödigkeit. Dieſe iſt eine Art von Schüchternheit und Beſorgniſs, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen, und dann vielleicht ein Gegenſtand ihres, wenn gleich heimlichen, Spottes oder doch ihrer Geringſchätzung zu werden. Die Dreiſtigkeit kann, als billiges Vertrauen zu ſich ſelbſt, nicht getadelt werden, und beruhet entweder auf dem Grundſatze des Muths, oder iſt auch ein bloſser Affect. Freimüthigkeit iſt das Mittel zwiſchen Dreiſtigkeit und Blödigkeit, und beſteht in dem Zutrauen zu ſich ſelbſt in Anſehung des Urtheils Anderer. Man kann freimüthig ſeyn, weil man ſichs bewuſst iſt, daſs man kein nachtheiliges Urtheil verdient, oder weil man Anderer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Die Dreiſtigkeit wird leicht beleidigend. Man kann daher einem jungen Menſchen nicht rathen, dreiſt, aber wohl, freimüthig zu ſeyn. Freimüthigkeit und Beſcheidenheit iſt, beſonders bei jungen Leuten, ſehr angenehm. Die Dummdreiſtig-

Digitized by Google

keit (*étourderie*) aber gehört nicht zum Muthe, in der ſittlichen Bedeutung des Worts (als eines Grundſatzes); denn ſie beſtehet darin, daſs man ſich das Anſehen giebt, als mache man ſich nichts aus dem Urtheil Anderer. Sie iſt alſo Unverſchämtheit, oder auf das gelindeſte ausgedrückt, Unbeſcheidenheit (A. 213. f.), z. B. wenn ein junger Menſch mit einer zu groſsen Frechheit zu einer Dame ſpricht.

6. Ob Selbſtmord Muth vorausſetze, findet man im Art. Furcht, 4.

7. Der Muth des Kriegers iſt von dem des Duellanten noch ſehr verſchieden, wenn gleich das Duell von der Regierung Nachſicht erhält, und gewiſſermaſsen Selbſthülfe wider Beleidigung zur Ehrenſache in der Armee gemacht wird, in die ſich das Oberhaupt derſelben nicht miſcht. Dennoch macht der Staat das Duell nicht durchs Geſetz öffentlich erlaubt, ſondern ignorirt es nur. Dem Duell auf dieſe Art durch die Finger zu ſehen, iſt ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes ſchreckliches Princip. Denn es giebt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel ſetzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint ſind (A. 216.).

Muthloſigkeit iſt die Vorſtellung noch immer gröſserer Uebel.

Kant. Anthropologie. §. 67. S. 210. ff. und ein Manuſcript darüber.

Muthloſigkeit,

ſ. Muth, 7.

Digitized by Google

Mutterſtaat,

ſ. Staat.

Myſticismus,

ſ. Schwärmerei.

N.

Nacheinander,

ſucceſſiv, (*ſucceſſive, ſucceſſivement*). In verſchiedenen Zeiten (C. 46.), ſ. Expoſition, 14. β. Das Nacheinanderſeyn oder die Folge iſt ein Modus (innere, obwohl auſserweſentliche Beſchaffenheit) der Zeit. Zwei Dinge können nehmlich zu verſchiedenen Zeiten vorhanden ſeyn und auch nicht, die Theile der Zeit ſelbſt ſind aber alle nach einander, d. h. wenn ich mir die Zeit vorſtelle, ſo muſs ich mir ſie wieder als etwas, was in der Zeit verflieſst, vorſtellen, und da ſind zwei Zeitſtellen nicht zu Einer Zeit, ſondern nur zu verſchiedenen Zeiten möglich. Dies iſt eine weſentliche Beſchaffenheit, aber eben darum auch kein Modus der Zeit, Daſs aber in der Zeit zwei Dinge, und alſo auch zwei Zeittheile, nach einander ſeyn können, das iſt ein Modus der Zeit (C. 219.).

2. Durch dieſen Modus der Zeit iſt allein unſer Zählen möglich, welches jederzeit ſucceſſiv iſt. Eine nicht ſucceſſiv gedachte Zahl iſt eben ſo widerſprechend, als eine nicht ſucceſſiv erfolgte Bewegung. Beides iſt ohne Zeit nicht möglich. Ein Cörper, der ſich ohne Zeit von A

nach B bewegte, würde in A und in B ſeyn, welches nur nach einander, alſo in der Zeit möglich iſt. Und ein Verſtand, der eine Zahl ohne Zeit durchdächte, muſste nicht von einer Einheit zur andern fortgehen, ſondern alle Einheiten mit einander denken, welches aber kein Zählen wäre (Schulz Prüfung, 2 Th. S. 252.).

Nachäffung,

ſ. Genie, 14. und Nachahmung, 3.

Nachahmung,

(*imitatio*, *imitation*). Nachahmung heiſst eigentlich die Befolgung der Regeln, die aus den Geiſtesproducten eines Genies und ihrer Eigenthümlichkeit gezogen werden können. So iſt die Odyſſee das Geiſtesproduct des Genies eines Homers, Virgil aber hat die Regeln befolgt, die aus der Iliade und ihren Eigenthümlichkeiten gezogen werden können, und ſo die Aeneide hervorgebracht, die daher eine Nachahmung der Odyſſee iſt. Zu der Nachahmung bedarf es keines Genies, und das dadurch hervorgebrachte Geiſteswerk hat keinen eigenthümlichen Geiſt (U. 100.), ſ. Genie, 14.

2. Wer alſo alles ſo macht, wie es ſein Vorgänger in einem Geiſtesproducte gemacht hat, der iſt ein bloſser Nachahmer. Und wer in ſeinen Handlungen bloſs ſo handelt, wie ein Lehrer oder Vorgänger, der verwandelt die Sittlichkeit in einen Mechanismus der Nachahmung. Nachahmung iſt alſo der rechte Ausdruck für die Nachfolge eines Vorgängers ohne alle Autonomie (U. 138. f.).

Digitized by Google

3. Die Nachahmung unterſcheidet ſich alſo von der Nachfolge darin, daſs bei ihr keine Eigenthümlichkeit iſt, wie bei der letztern; von der Nachmachung, daſs bei ihr die Regel nicht in eine Formel gefaſst werden kann, wie bei der letztern. Sie iſt aber auch nicht Nachäffung, weil ſie nicht, wie dieſe, alles (ſelbſt das Miſsgeſtaltete) nachmacht (U. 185.), ſ. Genie, 3. f. Die Nachfolge iſt die Befolgung der Art, wie ſich ein exemplariſcher Vorgänger benommen hat. Sie ſchöpft aus denſelben Quellen aus welchen der Vorgänger ſchöpfte, und lernt ihm nur die Art, ſich dabei zu benehmen, ab (U. 139.).

Nachdrucker,

ſ. Buch, 3.

Nachfolge,

ſ. Nachahmung, 3. Genie, 14. und Geſchmack, 6.

Nachrede,

üble, Afterreden (*obtrectatio*, *médiſance*). Dieſe Namen giebt man der unmittelbaren Neigung, die auf keine beſondere Abſicht angelegt iſt, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen. Sie iſt der ſchuldigen Achtung gegen die Menſchheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal dieſe Achtung (auf der doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht) ſchwächt, und gegen ſie ungläubiſch macht (T. 145. f.) (Jak. 4, 11, 12.).

Digitized by Google

2. Die gefliſſentliche Verbreitung (*propalatio*) der Unſittlichkeit Anderer macht Verachtung der Menſchen zur herrſchenden Denkungsart, und ſtumpft das moraliſche Gefühl des Afterredners durch den öftern Anblick dieſer Denkungsart, ab. Es iſt alſo Tugendpflicht, den Schleier der Menſchenliebe (durch Milderung und Verſchweigung ſeiner Urtheile) über die Fehler Anderer zu werfen; weil die verdiente Achtung für Andere zur Nacheiferung, ſie auch zu verdienen, reizt (T. 146.).

3. Aus eben dem Grunde iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (*allotrio-epiſcopia*) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem Jedermann ſich mit Recht widerſetzen kann, weil er die ihm ſchuldige Achtung verletzt (T. 146.).

Nächſtenliebe,

Menſchenliebe, Philanthropie, (*amor proximi, philanthropia, amour du prochain, philanthropie*). Wenn wir ſolche Pflichten gegen andere Menſchen erfüllen, deren Leiſtung dieſe zugleich verbindet, ſo iſt eine ſolche Leiſtung verdienſtlich. Da nun jede Ausübung einer Pflicht mit einem praktiſchen Gefühl (d. i. einer Maxime, nach der ſo gehandelt wird, wie das Gefühl wirken würde; welches auch ſelbſt durch die Maxime und das Handeln darnach nach und nach gewirkt wird) begleitet wird, ſo iſt das auch der Fall mit den verdienſtlichen Pflichten, und dies Gefühl, das die Ausübung derſelben begleitet, iſt Liebe zu den Menſchen überhaupt. Ein Menſch, der eine verdienſtliche Pflicht aus Pflicht erfüllt, liebt in dem Menſchen, gegen den er ſie erfüllt, die Menſchen. Man nennt dies praktiſche

Digitized by Google

Gefühl: Liebe des Nächſten. Man kann dieſe Liebe des Nächſten abgeſondert von der Achtung gegen den Nächſten (für ſich allein) betrachten, und in Jemanden, der übrigens wenig Achtung verdient, den Menſchen lieben; aber beide Gefühle ſind doch dem Geſetze nach jederzeit in einer Pflicht gegen Andere mit einander verbunden, nur daſs bei den verdienſtlichen Pflichten Liebe das Princip und Achtung das Acceſſorium iſt, oder das auſserdem noch hinzukommende Gefühl (T. 116. f.).

2. Die Nächſtenliebe iſt alſo die Pflicht, die Zwecke Anderer (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den unſrigen zu machen. Alsdann handeln wir nehmlich ſo, wie wir handeln würden, wenn uns das äſthetiſche Gefühl der Liebe zu Andern in Bewegung ſetzte, aber wir handeln ſo, nicht aus Trieb (Gefühl), ſondern aus Grundſatz (Maxime). Geht alſo meine Handlung aus Nächſtenliebe hervor, ſo thue ich ſie aus dem Grundſatz, Andern wohlzuthun, aus Pflicht; geht ſie aber aus der äſthetiſchen Liebe zu einem Menſchen hervor, ſo thue ich die Handlung aus Neigung, weil mir dieſer Menſch wohlgefällt (T. 119.). S. Philanthropie und Liebe, 2.

Kant. Met. Anfangsgr. der Tugendl. §. 23 und 25. S. 116 und 119.

Naivetät,

(*naiveté*), ſ. Gedankenſpiel, 8. ff.

Name,

guter, ſ. Erwerbung, 52. ff.

Narrheit,

ſ. Hochmuth, 3.

Natur,

(φυσις, *natura*, *nature*). Dieſes Wort bedeutet das Daſeyn (die Exiſtenz) der Dinge, ſo fern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt, oder auch das erſte innere Princip (Grund) alles deſſen, was zum Daſeyn (Wirklichkeit) eines Dinges gehört (N. III.). In dieſem Sinne hat jedes Ding ſeine Natur. Solche Dinge ſind aber Erſcheinungen (Natur im empiriſchen Verſtande). Das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt (überſinnliche Natur) können wir nicht erkennen. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir aus uns ſelbſt wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt zukomme? nicht *a poſteriori*, denn wie wollen wir aus der Erfahrung wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt, auch auſser unſrer Erfahrung, nothwendig (als Geſetz) zukomme? (Pr. 71. f. P. 75.).

2. Daſs die Natur unter allgemeinen Geſetzen ſteht, ſieht man aus jeder reinen Naturwiſſenſchaft, welche ſolche Geſetze für eine beſondere Natur, z. B. die der Materie, vorträgt, z. B. aus Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, oder der allgemeinen Naturlehre, die ſich vor Grens Grundriſs der Naturlehre befindet. Solche Naturgeſetze ſind z. B. der Satz: daſs die Subſtanz bleibt und beharrt; daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (Pr. 75.). Die Geſetze der Natur überhaupt ſind die Analogien (M. I, 311.), ſ. Analogie und Exponent

Digitized by Google

2. Dies iſt aber die Bedeutung des Worts Natur formaliter (*natura adjective ſ. formaliter ſpectata*) genommen, d. i. in ſo ferne wir durch daſſelbe, eine Beſchaffenheit der Dinge verſtehen (N. III.), und da heiſst daſſelbe: die Geſetzmäſsigkeit der Beſtimmungen des Daſeyns der Dinge überhaupt (Pr. 74.). Nun haben wir eben geſehen, daſs wir nur von Erſcheinungen, d. i. Gegenſtänden der Erfahrung, die Geſetzmäſsigkeit derſelben wiſſen können; folglich iſt die Natur, in formaler Bedeutung, die Geſetzmäſsigkeit aller Gegenſtände der Erfahrung, oder der Erſcheinungen in Raum und Zeit (Pr. 759. C. 165.); denn die Geſetzmäſsigkeit iſt der Inbegriff der Beſtimmungen nach Geſetzen, das Daſeyn iſt aber das, wodurch etwas ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, denn das Daſeyn beſteht in dem Zuſammenhange eines Dinges mit der Empfindung, folglich iſt Natur die Geſetzmäſsigkeit dieſes Zuſammenhangs der Dinge mit unſrer Empfindung. Denn die Gegenſtände der Erfahrung ſind ſelbſt nichts anders als unſere Empfindungen (als Materie der Erſcheinungen) nach allgemeinen Geſetzen (als Form der Erſcheinungen) verknüpft, und ſo als ein Etwas (ſinnlicher Gegenſtand oder Erſcheinung) gedacht, das für Jedermann, der ſinnlich erkennt, Gültigkeit hat.

3. Die Frage, wie iſt Natur möglich? iſt der höchſte Punct, den eine Philoſophie, welche unterſucht, wie wir etwas von Dingen *a priori* wiſſen können, nur immer berühren mag (Pr. 109.). Natur iſt nur möglich vermittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, nach welcher alle Vorſtellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewuſstſeyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens, nehmlich durch Regeln, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, möglich iſt (Pr. 110.), ſ. Kategorie.

Digitized by Google

4. Die Natur iſt entweder die eines beſondern Dinges; oder die Natur überhaupt. Die letztere iſt die Geſetzmäſsigkeit in Verknüpfung der Erſcheinungen, oder auch der Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſeyn nach nach Geſetzen (nothwendigen Regeln) (C. 263.), und dieſe liegt aller Erfahrung *a priori* zum Grunde; alle Erfahrung bedarf alſo ſolcher Geſetze, folglich können wir die Natur überhaupt nicht durch Erfahrung kennen lernen (Pr. 111.). Sie iſt alſo die Möglichkeit der Erfahrung, und der Inbegriff aller Grundſätze derſelben, d. i. der Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller unſrer Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn (Pr. 111.). Die Natur entſpringt alſo aus den Geſetzen der Möglichkeit der Erfahrung, und iſt mit der bloſsen allgemeinen Geſetzmäſsigkeit der Erfahrung völlig einerlei, denn die allgemeinen Naturgeſetze (z. B. daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe u. ſ. w.) können und müſſen *a priori* (ſ. *A priori*) erkannt, und allem Erfahrungsgebrauche des Verſtandes zum Grunde gelegt werden (Pr. 112.). S. Cruſius, 2. S. 870. Wir müſſen aber empiriſche Geſetze der Natur, die jederzeit beſondere Wahrnehmungen vorausſetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgeſetzen, welche bloſs die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung enthalten, unterſcheiden, und in Anſehung der letztern iſt Natur und mögliche Erfahrung ganz einerlei. Da nun in der Erfahrung die Geſetzmäſsigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erſcheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenſtand erkennen können), mithin auf den urſprünglichen Geſetzen des Verſtandes beruht, ſo klingt es freilich befremdlich, iſt aber nichts deſto weniger gewiſs, daſs

der Verſtand ſeine Geſetze (*a priori*)

nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie ihr vorſchreibt.

(Pr. 113.), ſ. Kategorie, 54.

5. Wir wollen dieſen dem Anſcheine nach gewagten Satz durch ein Beiſpiel erläutern, welches zeigen ſoll: daſs die nothwendigen Geſetze der Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung von uns ſelbſt für ſolche gehalten werden, die unſer Verſtand in dieſe Gegenſtände hinein legt. Man betrachte z. B. die Natur des Cirkels (Fig. 23.). Es theilen ſich zwei Linien (AB und CD), die ſich einander und zugleich den Cirkel ſchneiden, nach welchem Ohngefähr ſie auch gezogen werden, doch jederzeit ſo regelmäſsig, daſs das Rectangel (rechtwinklige Parallelogramm) aus den beiden Stücken (ſo daſs jedes Stück eine Seite vorſtellt, der die gegenüber liegende Seite gleich iſt) einer jeden Linie dem Rectangel aus den beiden Stücken der andern Linie gleich iſt (Euklides Elemente, 3 B. 35. Satz). Liegt dieſes Geſetz nun im Cirkel, oder im Verſtande? Es liegt in der Bedingung, die der Verſtand der Cirkelfigur zum Grunde legt, in der Gleichheit der Halbmeſſer, welches man gleich gewahr wird, wenn die ſich ſchneidenden Linien (AB und CD) durch den Mittelpunct gehen. Gehen ſie aber nicht durch den Mittelpunct, ſo beruhet der Beweis auf drei andern Sätzen, nehmlich:

a. wenn im Kreiſe eine durch den Mittelpunct gehende gerade Linie eine andere nicht durch den Mittelpunct gehende unter rechten Winkeln ſchneidet, ſo halbirt ſie auch dieſelbe;

b. wird eine gerade Linie in gleiche und in ungleiche Stücke geſchnitten, ſo iſt das Rectangel aus den ungleichen Stücken, ſammt dem Quadrat des Unterſchieds zwiſchen der halben Linie und

Digitized by Google

dem einen ungleichen Stücke, dem Quadrat der halben Linie gleich;

c. der Pythagoriſche Lehrſatz: daſs in jedem rechtwinkligen Triangel das Quadrat der dem rechten Winkel gegenüber liegenden Seite den beiden Quadraten der ihn einſchlieſsenden Seiten gleich iſt.

Aus dieſen Sätzen folgt nun der Beweis ſo:

α. Wegen der Perpendikel FG und FH auf AC und BD (Fig. 56.) iſt (nach a) AG = GC und BH — HD.

β. Wegen dieſer Gleichheit iſt (nach b) das Rectangel aus den ungleichen Stücken AE, EC ſammt dem Quadrat von GE gleich dem Quadrat von GC. Eben ſo iſt das Rectangel aus DE, EB ſammt dem Quadrat von EH gleich dem Quadrat von BH.

γ. Hieraus folgt, daſs auch das Rectangel aus AE, EC ſammt dem Quadrat von GE nebſt dem Quadrat von GF gleich ſeyn muſs dem Quadrat von GC nebſt dem Quadrat von GF. Eben ſo iſt das Rectangel aus DE, EB ſammt dem Quadrat von EH nebſt dem Quadrat von FH gleich den beiden Quadraten von EH und FH.

δ. Wegen der rechten Winkel bei G und H ſind aber (nach c) die beiden Quadrate von GF und von GE zuſammen, ſo wie auch die beiden Quadrate von FH und EH zuſammen dem Quadrat von EF gleich; und aus eben dem Grunde die beiden Quadrate von GC und GF dem Quadrat von FC, ſo wie die beiden Quadrate von BH und HF dem Quadrat von BF gleich.

ε. Da nun die Halbmeſſer alle, folglich

auch FB und FC einander gleich ſind, ſo folgt, daſs das Rectangel aus AE, EC ſammt den beiden Quadraten von GE und GF, wofür man aber (nach δ) das Quadrat von EF ſetzen kann, und eben ſo das Rectangel aus DE, EB nebſt dem Quadrat von EF, dem Quadrat der Halbmeſſer BF oder FC gleich ſind.

ζ. Folglich ſind, wenn man das Quadrat von EF weglässt, die Rectangel aus AE, EC und aus DE, EB einander gleich. Da nun in der Conſtruction und dem Beweis kein Grund liegt, warum dies nicht von jeden zwei Linien gelten ſollte, die ſich im Cirkel auf dieſe Art ſchneiden, weil alle Halbmeſſer, worauf die Gleichheit der Rectangel eigentlich beruhet, einander gleich ſind: ſo folgt auch, daſs das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich iſt, wenn ſich zwei Linien einander und zugleich den Cirkel ſchneiden.

Liegt nun dieſes Geſetz im Raume, und erforſcht es der Verſtand, indem er die Natur des Raums unterſucht, oder liegt es im Verſtande, und in der Art, wie dieſer den Raum nach gewiſſen Regeln, die er ihm vorſchreibt, beſtimmt? Im Raume liegt freilich die Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der Anſchauungen, aber die Beſtimmungen derſelben liegen doch in den Regeln des Verſtandes. Der Verſtand ſagt, das Mannigfaltige des Raums ſoll ſo verknüpft werden, daſs die Halbmeſſer einer ebenen Figur, die von einer Linie eingeſchloſſen iſt, alle einander gleich ſind; damit beſtimmt er den Raum zur Cirkelgeſtalt, und legt ſo durch das Geſetz des Pythagoriſchen Lehrſatzes c, und der beiden andern in b und a, das Geſetz der einander in geometriſcher Proportion ſchneidenden Sehnen hinein, daſs nehmlich AE: DE = BE: EC, welches mit dem, daſs die Rectangel aus AB, EC und DE, BC einander gleich ſind, ei-

Digitized by Google

nerlei ist; indem der Inhalt eines Rectangels dadurch gefunden wird, dafs man die Zahlen multiplicirt, welche die Länge der beiden Seiten ergeben. Das ist aber die Natur der geometrischen Proportion, dafs wenn sich AE zu DE eben so verhält, wie BE zu EC, auch AE multiplicirt mit EC gleich ist dem DE multiplicirt mit BE.

Aus allem diesen folgt, dafs der Verstand durch die Constructionen blofs zum Bewufstseyn der Regeln kommt, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem die eine Bedingung zur andern führt und der Verstand nur das eine Gesetz nicht in das Mannigfaltige hinein legen kann, ohne zugleich mehrere andere, die damit synthetisch zusammenhängen, auch hinein zu legen, die er erst durch die Construction auffinden mufs. Der Verstand erkennt also seine eigenen Gesetze, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem er meint, die Natur des Raums zu erforschen. Der Raum selbst ist etwas so gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so unbestimmtes, dafs man in ihm keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Der Verstand ist es, der ihn auf so unzählige Weise nach seinen Gesetzen bestimmt. Eben so verhält es sich mit den andern Beispielen, die Kant giebt, die ich aber der Kürze wegen, da sie für den, der nichts von Mathematik versteht, sehr vieler Erläuterungen bedürfen würden, übergehen mufs. S. auch Imperativ, S. 466. und Heteronomie, 6.

Natur eines einzelnen Dinges insbesondere bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität (C. 446. *)). In diesem Verstande redet man von der Natur der flüssigen Materie des Lichts, des Feuers, der elektrischen Materie, der Metalle, des Goldes, Eisens u. s. w. und bedient sich des Worts *adjective*.

Digitized by Google

6. Es giebt aber noch eine Bedeutung des Worts Natur, nehmlich wenn es materialiter (*natura ſubſtantive, materialiter ſpectata*) genommen wird. Dieſe Bedeutung iſt im Art. Kategorie, 54. angegeben. Man verſteht nehmlich hiernach unter Natur den Inbegriff der Erſcheinungen, (Gegenſtände, die uns gegeben werden) (C. 682.), Gegenſtände unſrer Sinne ſind (N. III. U. 267. f.), ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſalität, durchgängig zuſammenhängen (C. 446. *)). Wenn man nehmlich von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes (der Erſcheinungen) in Gedanken. Die Verknüpfung der Theile deſſelben zu einem Ganzen beruhet auf einem erſten innern (in dem Dinge ſelbſt, nicht in ſeinen Verhältniſſen liegenden) (N. IV.) Princip als Urſache dieſer Verknüpfung des ganzen Daſeyns, und dieſes innere Princip ſind bei der Natur überhaupt die Empfindung durch die Sinne und die Kategorien, (C. 165.), inſonderheit aber die der Relation und Modalität. Das Ganze der Erſcheinungen im nothwendigen Zuſammenhange nach dieſen dynamiſchen Kategorien kann man ein dynamiſches Ganze nennen, und dieſes heiſst Natur; das Ganze der Erſcheinungen hingegen nach den mathematiſchen Kategorien der Quantität und Qualität iſt ein mathematiſches Ganze, und heiſst Welt (C. 446.), ſ. Kategorie, 54. und Naturbegriff, 6., auch Encyclopädie, 11. ff. Wie Natur und Welt unterſchieden ſind, findet man weiter ausgeführt im Art. Welt. Wenn man nicht darauf ſiehet, daſs uns nur Gegenſtände durch die Sinne gegeben werden können, ſondern ſich vorſtellt, daſs andern Weſen auch wohl Gegenſtände durch eine andere Art von Anſchauung gegeben werden mögen, ſo wird das Wort Natur in noch allgemeinerm Sinn genommen, und ſo entſtehen vier Bedeutungen deſſelben:

Digitized by Google

a. Natur als Inbegriff gegebener Gegenſtände jeder Art von Anſchauung. Die Wiſſenſchaft von derſelben heiſst Metaphyſik der Natur oder Phyſiologie der reinen Vernunft, auch rationale Phyſiologie, in ſo fern ſie nehmlich von allem Empiriſchen abſtrahirt, ſonſt Philoſophie der Natur (C. 875.).

b. Natur im überſinnlichen Verſtande, als Inbegriff der Dinge an ſich ſelbſt, die durch eine nichtſinnliche Anſchauung gegeben werden müſsten. In dieſer Bedeutung nannten die Scholaſtiker Gott *natura naturans.* Die (imaginäre) Wiſſenſchaft derſelben heiſst transſcendente Phyſiologie.

c. Natur überhaupt im empiriſchen Verſtande als Inbegriff der Erſcheinungen, die durch die ſinnliche Anſchauung gegeben ſind, oder Gegenſtände der Erfahrung (Pr. 74.), d. i. der Vorſtellungen in uns, ſowohl die der äuſsern Sinne, als die des innern Sinnes (Pr. 111.), mit Ausſchlieſsung aller nichtſinnlichen Gegenſtände (N. III.), in ſo fern ſie durch Relation und Modalität in Verknüpfung ſtehen. In dieſer Bedeutung iſt die Natur ein Sinnenweſen (U. 397.), und die Scholaſtiker nannten ſie *natura naturata.* Die Wiſſenſchaft derſelben heiſst immanente Phyſiologie.

d. Natur insbeſondere im empiriſchen Verſtande, als Inbegriff der materiellen Dinge, die durch die äuſsern Sinne gegeben ſind. Dies iſt die ganz gemeine materielle Bedeutung des Worts (U. 308.).

7. Die Natur, in materieller Bedeutung, ſo wie das Wort in 6. c. erklärt iſt, hat, nach der Hauptverſchiedenheit unſerer Sinne, zwei Haupttheile, oder iſt zwiefach:

a. Die ausgedehnte oder cörperliche, auch materielle Natur, die Natur aufser uns. Sie ist der Inbegriff der Gegenstände äufserer Sinne, wird auch schlechtweg Natur genannt, und ist das, was in 6. d. erklärt worden ist. Die Wissenschaft derselben heifst Physik (C. 874. U. 315.).

b. Die denkende Natur ist der Gegenstand des innern Sinnes, oder die Seele, die Natur in uns. Die Wissenschaft derselben heifst Psychologie. Man mufs aber diese denkende Natur der Seele wohl unterscheiden von einer geistigen Natur derselben (C. 874.). Die letztere wäre eine Natur von der Art in 6, b; also würde man dabei nicht blofs von der cörperlichen Natur, sondern von aller erkennbaren Natur überhaupt, oder der sinnlichen Natur in 6. c. abstrahiren (N. IV. C. 711. f.).

8. Natur, in formeller Bedeutung, wird aber auch der Freiheit entgegen gesetzt. Dann heifst der Ausdruck Natur das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit, also die Nothwendigkeit, der alles unterworfen ist, was zur Sinnenwelt gehört, und die von den Gesetzen der Verknüpfung alles Mannigfaltigen, das durch die Sinne gegeben ist, herrührt. Man nennt sie auch die Naturnothwendigkeit (C. 447.). Die Natur wird aber auch in uneigentlicher formeller Bedeutung genommen, und heifst dann so viel als der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That hergeht. Der Mensch gebraucht entweder seine Freiheit und handelt nach moralischen Gesetzen, die allgemeingültig sind, oder ist gut, oder er handelt nicht darnach, gebraucht also seine Freiheit nicht, oder ist böse. Dies mufs seinen Grund haben, der in

dem Menſchen liegt, und dieſen Grund, der eher iſt als alle That des Menſchen, die uns in die Sinne fällt, nennt man auch wohl die Natur des Menſchen in Anſehung ſeiner Moralität, er mag nun liegen, worin er wolle. Denn das Daſeyn des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs ſeiner Freiheit muſs doch auch nach allgemeinen (für alle Menſchen gültigen) Geſetzen beſtimmt ſeyn. Allein dieſes Geſetz muſs doch von der Art ſeyn, daſs die Freiheit damit beſtehen kann, der Grund des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs der Freiheit muſs immer wieder ein Act der Freiheit ſeyn. Denn wäre das nicht, ſo fiele alle Zurechnung, und damit alle Moralität der Handlungen weg. Der Grund der Annehmung oder Nichtannehmung der Maxime, ſich durch Gründe der Moralität zu Handlungen beſtimmen oder nicht beſtimmen zu laſſen, kann kein bloſser Naturtrieb ſeyn; ſonſt würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Natururſachen zurückgeführt werden können, welches der Freiheit widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder er iſt von Natur böſe: ſo bedeutet das nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund der Annehmung guter oder böſer Maximen, und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daſs dadurch zugleich der Charakter ſeiner Gattung ausgedrückt wird (R. 6. ff.).

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von andern vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angebohren, obwohl eigentlich die Natur nicht Schuld daran iſt (daſs der Menſch gut oder böſe iſt). Von Natur heiſst alſo hier, der Grund liegt in der Beſchaffenheit des Menſchen, als Menſchen, doch unbeſchadet der Freiheit; ſo wie angebohren, vor jeder ſinnlichen That (R. 8.).

Und ſo kann man ſagen, das Böſe iſt dem

Digitized by Google

Menſchen formaliter natürlich, d. i. es folgt nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei (wir kennen ſie nicht, weil ſie intelligibel iſt), nur daſs ſie hier eine moraliſche (Freiheit des Willens zum Grunde habende), nicht phyſiſche (den Mechanismus der Natur zum Grunde habende *)) iſt, nothwendig (nach einem Geſetz), obwohl der Menſch ſelbſt die freie Urſache iſt, denn Freiheit iſt nicht Geſetzloſigkeit, obwohl wir von dieſen intelligibeln Geſetzen eines mit Freiheit handelnden Willens, die von den moraliſchen Geſetzen, die er befolgt, noch verſchieden ſind, oder von einer Cauſalität aus Freiheit, uns keine Begriffe machen können. Dem Natürlichen iſt das Nichtnatürliche oder Unnatürliche entgegen geſetzt; dieſes iſt entweder das Uebernatürliche oder Widernatürliche. Das Uebernatürliche iſt eine ſolche Ordnung der wirkenden Urſachen, von welcher wir nichts verſtehen. Daſs der Menſch böſe iſt, das iſt alſo in praktiſcher Bedeutung natürlich. Denn es iſt nicht anders möglich, als dies vorauszuſetzen, wenn der Menſch ſich ſelbſt als moraliſches Weſen beurtheilen ſoll; aber in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir dieſe Ordnung einſehen wollen, iſt es übernatürlich. Das Widernatürliche iſt das Verkehrte, was wider die Ordnung der wirkenden Urſachen wäre (S. III, 504. *)), ſ. Ende aller Dinge.

Wollte man von einem Menſchen behaupten, er habe gar nichts Böſes gethan, ſo würde man ſagen, das iſt kein natürlicher Menſch, dieſe ſeine Beſchaffenheit iſt übernatürlich. Denn

*) Denn das Nothwendige aus Natururſachen, oder das Phyſiſch nothwendige iſt materialiter-natürlich.

Digitized by Google

es ist natürlich, dass der Mensch Böses thut, es geschieht gewöhnlicher Massen (C. 8.), und dies muss seinen Grund in der Menschheit, obwohl in der intelligibeln Freiheit derselben, haben. Aber man kann auch sagen, es ist natürlich, dass der Mensch Gutes thut, wenn man nehmlich unter natürlich das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte (C. 7.). Wenn man nehmlich auf die Natur des Menschen sieht, nicht wie sie ist, sondern wie sie nach dem Moralgesetz seyn sollte, so ist nichts natürlicher, als dass der Mensch Gutes thut. Dass der Mensch aber doch Böses thut, ist in diesem Sinne etwas Widernatürliches; denn der böse Mensch handelt verkehrt oder wider seine praktische Vernunft. In theoretischer Bedeutung ist es aber eben so übernatürlich, dass er Böses thut, als wenn er Gutes thut, in praktischer Bedeutung aber ist beides natürlich, obwohl das erstere, weil das Factum dafür spricht, natürlicher scheint (C. 7.).

9. Natur, in dieser praktischen Rücksicht, wird endlich auch der Gnade entgegen gesetzt, s. Gnadenmittel, 2. Dies ist besonders ein kirchlicher Gebrauch. Unter Natur kann nehmlich auch das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit verstanden werden, dann heisst Gnade so viel, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit. In diesem Sinne sind Natur und Gnade oft mit einander im Widerstreit (s. Gegenwirkung, 14.). Allein gemeiniglich wird unter Natur, in praktischer Bedeutung, das Vermögen verstanden, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten; dann ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, so fern er durch sein eigenes, aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht, oder das Tugendprin-

cip, von der es unbegreiflich ist, wie sie als bloße Vorstellung den Willen bestimmen kann) zu Handlungen bestimmt wird. Da wir uns nun dieses nicht erklären können, so stellen wir es uns als einen von der Gottheit in uns gewirkten Antrieb zum Guten vor, dazu wir die Anlage nicht selbst in uns gegründet haben (F. 59.). Diese Bedeutung des Worts Gnade ist also noch unterschieden, und also auch die der ihr entgegengesetzten Natur, von der im Art. Gnadenmittel 2. die Rede ist. Hiernach heißt Gnade, was dem Menschen den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient, und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft und erbeten werden kann. In dieser Bedeutung sieht man beide, Natur und Gnade, zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung an (R. 266.), s. Schwärmerei.

10. Hiernach ist nun der Spruch der Alten zu erklären: lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*). Das heißt: erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur. Die Zwecke der Natur sind a. der physische, Glückseligkeit und b. der moralische, Moralität. Wir leben also der Natur gemäß, wenn wir diesen Zwecken nicht zuwider handeln. Hierin bestehet die moralische Selbsterhaltung, und sie begreift die Unterlassungspflichten in sich, oder ist einerlei mit dem stoischen Grundsatze: dulde und enthalte dich (ἀνεχου και ἀπεχου, *sustine et abstine*). Dies gehört zur moralischen Gesundheit des Menschen, sowohl als Gegenstandes seines äußern als seines innern Sinnes, zur Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität) (T. 67.).

11. Das moralische Gesetz soll der sinnli-

Digitized by Google

chen Natur die Form einer überſinnlichen Natur verſchaffen. Die überſinnliche Natur iſt nehmlich eine ſolche, in der das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt nach Geſetzen beſtimmt iſt, von denen kennen wir aber keine als die Moralgeſetze. Dieſe ſetzen indeſſen voraus, daſs die vernünftigen Weſen, welche ſie beobachten, als ſolche zur überſinnlichen Welt gehören, weil in der Sinnenwelt, als dem Ganzen der Erſcheinungen, alles dem Mechanismus der Natur, alſo ſolchen Geſetzen, nach welchen alles nothwendig iſt, d. i. die den Freiheitsgeſetzen gerade entgegen geſetzt ſind, und nach welchen keine Moralität möglich, unterworfen iſt. Nun gehören die vernünftigen Weſen, in ſo ferne ſie auch in den Sinnen ſind, zu den Erſcheinungen der ſinnlichen Natur. Da ſie nun in der Sinnenwelt nach den Geſetzen der überſinnlichen Welt handeln ſollen, und die Geſetze der Natur die Form derſelben beſtimmen, ſo kann man ſagen, das Moralgeſetz ſoll der ſinnlichen Natur die Form einer überſinnlichen (intelligibeln) Natur verſchaffen, ſ. Autonomie, II. Die ſinnliche Natur der vernünftigen Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, die alſo nicht durch ihre eigene Vernunft gegeben werden, folglich für ihre Vernunft Heteronomie ſind, ſ. Heteronomie, 6. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen die Exiſtenz derſelben nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, die die Vernunft ſich ſelbſt giebt, die folglich zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniſs abhängt, praktiſch ſind, ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff davon machen können, nichts anders, als, eine Natur unter der Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft. Das Geſetz die-

Digitized by Google

ſer Autonomie aber iſt das moraliſche Geſetz, welches alſo das Grundgeſetz einer überſinnlichen Natur und einer reinen Verſtandeswelt (das Ganze, nach Quantität und Qualität, ſo beſtimmter Weſen, daſs wir ihr Daſeyn nur denken, obwohl nothwendig vorausſetzen, oder glauben, aber nicht erkennen können, d. i. der Dinge an ſich) iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze der ſinnlichen Welt, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche Natur (*natura archetypa*) nennen, die wir bloſs in der Vernunft, als Idee, nicht aber als auſser uns exiſtirenden Gegenſtand, erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung jener Idee, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete Natur (*natura ectypa*), ſ. Gut, höchſtes, 8. c. (P. 74. f. M. II, 221.). Daſs aber die Idee einer urbildlichen Natur wirklich unſern Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter vorliege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt (M. II, 222. P. 75.). Z. B. die Maxime, nach der ich ein Zeugniſs ablegen will, daſs ich nehmlich alsdann die Wahrheit ſagen will, würde Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen, wenn ſie allgemeines Naturgeſetz der ſinnlichen Welt wäre. Denn nach dem Naturgeſetz, nach dem alles geſchehen muſs, würde eine Ausſage beweiſen müſſen, ſie würde alſo nie unwahr ſeyn können, weil unwahr ſeyn und beweiſen ſich einander widerſpricht, und nicht denkbar iſt. Die Maxime, nach der ich über mein Leben disponire, daſs ich nehmlich daſſelbe nie willkührlich endigen will, würde es Jedermann unmöglich machen, ſein Leben willkührlich zu endigen, wenn dieſe Maxime ein allgemeines Naturgeſetz der ſinnlichen Welt wäre, denn eine ſolche Natur, worin Jedermann ſein Leben willkührlich, (das hieſse in dieſem Falle geſetzlos) endigen könnte, würde,

Digitized by Google

wenn alles übrige Natur wäre, und kein freier Wille ſtatt fände, alle bleibende Naturordnung unmöglich machen. Nun iſt in der wirklichen Natur, ſo wie ſie ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, der freie Wille nicht von ſelbſt, ohne daſs er ſich ſelbſt dazu nöthigen dürfte, nicht phyſiſch nothwendig, zu ſolchen Maximen beſtimmt, die für ſich ſelbſt eine Natur nach allgemeinen Geſetzen gründen könnten, gleichwohl ſind wir uns durch unſre Vernunft eines ſolchen Geſetzes bewuſst, dem alle unſere Maximen unterworfen ſind, als ob durch unſern Willen eine Naturordnung entſpringen ſollte, alſo muſs dieſes die Idee einer überſinnlichen Natur ſeyn, der wir als Object unſers Willens in der ſinnlichen Natur Realität geben oder ſie wirklich machen (M. II, 223. P. 75. f.). Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen einer Natur, deren Geſetzen der Wille unterworfen iſt, und einer Natur, die dem Geſetz eines Willens (in Anſehung deſſen, was Beziehung deſſelben auf ſeine freien Handlungen hat) unterworfen iſt. Bei der erſtern nehmlich müſſen die Gegenſtände Urſachen von den Vorſtellungen ſeyn, welche von ihnen in den vorſtellenden Weſen entſtehen und ihren Willen beſtimmen; bei der letztern ſoll der Wille Urſache von den Gegenſtänden (Handlungen) ſeyn, welche nach dieſen Geſetzen der vorſtellenden Weſen entſtehen ſollen. Ein ſolcher Wille als Urſache von Gegenſtänden nach Geſetzen, nach welchen alles geſchehen ſoll, heiſst deshalb auch eine praktiſche Vernunft (P. 77. M. II, 224.), ſ. Vernunft, praktiſche, und Ueberſinnliches.

Was Natur heiſst, wenn es der Kunſt entgegengeſetzt wird, findet man im Art. Kunſt, 2. Was die Ausdrücke, die Natur bringe hervor, ſie wähle Mittel, ſuche Zwecke zu erreichen u. ſ. w. bedeuten, und daſs ſie nicht

Digitized by Google

figürlich ſind, findet man im Art. Naturzweck.

Kant Crit. d. rein. Vern. Einleit. III. S. 7. f. §. 126. S. 165. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 263. — II. Abth. II. Buch. II. H. I. Abſchn. S. 446. — III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682 — S. 711. f. — Methodenl. III. Hauptſt. S. 873. f.

Deſſ. Proleg. §. 14. S. 71. ff. — §. 36. ff. S. 109. ff.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 74. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Vorrede. S. III. f.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 61. S. 267. f. — §. 68. S. 308. — §. 70. S. 313. — §. 84. S. 397.

Deſſ. Relig. I. St. S. 8. — IV. St. S. 266.

Deſſ. Met. Anf. d. Tugendl. §. 4. S 67.

Deſſ. Streit. d. Facult I. Abſchn. Anh. II. II. S. 59.

Deſſ. Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. 1794. Jun. S. 508.

Naturaliſt,

(*naturaliſta*, *naturaliſte*).

1. Naturaliſt der reinen Vernunft (*naturaliſta rationis purae*, *naturaliſte de la raiſon pure*), ſ. Metaphyſik.

2. Naturaliſt in Glaubensſachen (*naturaliſta quoad religionem*, *naturaliſte en choſes de religion*), der die Wirklichkeit aller übernatürlichen, göttlichen Offenbarung verneint. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion hinlänglich aus der Natur, ſeiner eigenen oder der auſser ihm, ſchöpfen (R. 281.). Ein ſolcher Naturaliſt war der Baron Eduard

Herbert de Cherbury, ein Engelländiſcher Pair, der 1648 ſtarb (Arnold Kirchen und Ketzerhiſtorie Th. 2. B. XVII. Cap. 16. §. 33. f.).

3. Der Naturaliſt in Glaubensſachen ſpricht ab. Er beſtreitet die innere (phyſiſche) Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, und die (teleologiſche) Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Einführung der wahren Religion. Kein Menſch kann aber hierüber etwas ausmachen; denn die innere Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft ja eine Abweichung der Natur von ihren Geſetzen durch Gottes unmittelbare Macht (Menſchen bekommen ihre Erkenntniſs nicht auf dem Wege der Natur, ſondern von Gott ſelbſt), von einer ſolchen Abweichung haben wir aber nicht den mindeſten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Geſetze zu bekommen, nach welchem Gott bei Veranſtaltung einer ſolchen Begebenheit verfährt (R. 120.). Und eben ſo wenig läſst ſich über die Nothwendigkeit einer Offenbarung abſprechen, denn woher will man die Kenntniſſe nehmen, um entſcheiden zu können, daſs es nicht weiſe und für das menſchliche Geſchlecht erſprieſslich ſeyn konnte, das zu offenbaren, worauf die Menſchen durch den bloſsen Gebrauch ihrer Vernunft von ſelbſt hätten kommen können (K. 232. f.). S. auch Kirchenglaube, 7.

Naturbedingung,

ſenſibele, ſinnliche Bedingung, (*conditio naturalis, ſenſibilis, condition naturelle, ſenſible*). Das, woraus etwas in der Natur begreiflich wird, dergleichen ſind z. B. die Urſachen in der Erſcheinung. Jede Naturbegebenheit, z. B. daſs ein Nebenmond am Himmel geſehen wird, hat eine Urſache, und dieſe Urſache iſt wie-

der eine Naturbegebenheit oder eine Erſcheinung, und iſt daher eine Naturbedingung der erſtern, die aber, der Zeit nach, die ſpätere iſt (C. 572.). So iſt wahrſcheinlich das Vorhandenſeyn gewiſſer Dünſte, in denen ſich der Mond ſpiegelt, die Naturbedingung, unter der allein ein Nebenmond geſehen wird.

Naturbegriff,

(*conceptus naturalis*, *concept naturel*). Dieſen Namen giebt K. einem ſolchen Begriff, der jederzeit ſeine Anwendung in der Erfahrung, d. h. Erkenntniſs durch Wahrnehmung, findet (Pr. 125.). So iſt der Begriff von einem Planeten ein Naturbegriff, denn wir nehmen Planeten wahr, z. B. die Venus, oder den Abendſtern. Der Naturbegriff iſt alſo dem Vernunftbegriff entgegengeſetzt, ſ. Begriff, 15.

2. Der Naturbegriff beweiſet alſo ſeine Realität, oder daſs ſein Gegenſtand möglich iſt, an den Gegenſtänden der Sinne, die eher gegeben oder zu geben möglich ſind, als der Begriff von ihnen (der Naturbegriff) da iſt. Darum iſt aber der Naturbegriff nicht einerlei mit dem empiriſchen Begriff oder Erfahrungsbegriff; denn obwohl jeder Erfahrungsbegriff ein Naturbegriff iſt, ſo iſt doch nicht jeder Naturbegriff ein Erfahrungsbegriff, denn es giebt auch Begriffe *a priori*, die jederzeit ihre Anwendung in der Erfahrung finden. Ein Begriff, der aus der Erfahrung entſpringt, iſt ein Erfahrungsbegriff, ein Begriff aber, der ſeine Realität in der Erfahrung beweiſet, iſt ein Naturbegriff, und kann auch *a priori*, aus dem Erkenntniſsvermögen entſprungen ſeyn, z. B. die reinen geometriſchen und arithmetiſchen Begriffe. Daſs aber die Gegenſtände vor

den Naturbegriffen gegeben ſind, heiſst nur, daſs dieſe durch ſie, nicht aus ihnen entſpringen, oder daſs ſie die veranlaſſende, nicht aber die wirkende, Urſache derſelben ſind, ſ. *A priori.* Der Naturbegriff iſt alſo entweder metaphyſiſch, d. i. *a priori*, oder phyſiſch, d. i. *a poſteriori*, und nothwendig durch beſtimmte Erfahrung denkbar. Der metaphyſiſche Naturbegriff ſetzt keine beſtimmte Erfahrung voraus, und iſt ontologiſch, d. i. betrifft die Naturdinge überhaupt. Der Naturbegriff iſt hiernach auch dem Freiheitsbegriff entgegen geſetzt, der ſeine Realität nicht durch die Naturdinge ſelbſt, ſondern dadurch hinreichend beweiſet, daſs dieſe Naturdinge (die Handlungen als Wirkungen in der Sinnenwelt) durch die Cauſalität der Vernunft wirklich werden, die jene Naturdinge im moraliſchen Geſetz unwiderleglich poſtulirt (mit Nothwendigkeit fordert), ſo daſs alſo die Begriffe (die moraliſchen Geſetze) eher ſind, als die zu ihnen gehörigen Gegenſtände (die Handlungen).

3. Der eigentliche ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 32.) ſchlieſst aus dem Begriff des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz; denn, heiſst es, wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Realität, nehmlich die Exiſtenz mangeln (U. 469.). Es wird alſo in dieſem Beweiſe ein Naturbegriff zum Grunde gelegt, der *a priori* iſt, nehmlich der der Exiſtenz als Realität oder poſitive Beſtimmung eines Naturdinges, denn dieſer Begriff findet nur ſeine Anwendung für etwas, das irgendwo und irgendwann, alſo in Raum und Zeit, d. i. als Erſcheinung oder Naturding exiſtirt. Es iſt alſo der Begriff der Exiſtenz zwar ein metaphyſiſcher Begriff, aber doch nicht, wie der Begriff Gott, ein intelligibeler Begriff, ſondern ein Naturbegriff. Schon daraus, daſs der Begriff der Exiſtenz ein

Digitized

ſolcher Naturbegriff iſt, folgt, daſs er für das Erkenntniſs des Intelligibeln, ohne Nachweiſung ſeiner Gültigkeit für daſſelbe, nicht anwendbar iſt, ſ. Gott, 33.

4. Der phyſikotheologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 40.) legt auch einen Naturbegriff zum Grunde, aber einen empiriſchen, nehmlich den von einem Naturzweck. Und dennoch ſoll dieſer Naturbegriff, der als ſolcher nicht nur ſeine Realität in der Erfahrung findet, ſondern auch aus der Erfahrung entſprungen iſt, über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne, hinausführen. Dieſer Begriff läſst ſich nicht *a priori* geben; denn woher will man wiſſen, ob es in der Natur Zwecke gebe. Indeſſen verheiſst doch dieſer Begriff einen ſolchen Begriff von dem Urgrunde der Natur, welcher unter allen, die wir denken können, allein ſich zum Ueberſinnlichen ſchickt, nehmlich den von einem höchſten Verſtande, als Welturſache. Dieſes richtet auch der Begriff von einem Naturzweck vollkommen aus, allein nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft. Das heiſst, nach der Beſchaffenheit unſeres menſchlichen Erkenntniſsvermögens müſſen wir die Naturzwecke von einer verſtändigen Welturſache ableiten, ſ. Phyſikotheologie. Allein dieſer Beweis iſt nicht im Stande, aus denſelben Datis, der Realität des Begriffs der Zwecke in der Natur, den Begriff eines oberſten, d. i. unabhängigen verſtändigen Weſens auch als den eines Gottes (Urhebers der Welt nach moraliſchen Geſetzen) aufzuſtellen, ſ. Gott, 43. (U. 470. M. II, 995.).

5. Es läſst ſich denken, daſs ſich vernünftige Weſen von einer Natur ohne alle Organiſation umgeben ſähen. Wo aber keine deutliche Spur von Organiſation iſt, da kann der Begriff von ei-

Digitized by Google

nem Naturzweck gar nicht einmal entſtehen, weil dieſer der Begriff von einem Gegenſtande iſt, der nicht beſtehen kann, ohne daſs alles an demſelben um jedes einzelnen Theils, und jeder einzelne Theil an demſelben um alles übrigen willen vorhanden iſt. Dies iſt nun nur bei organiſirten Gegenſtänden der Fall. Ohne Organiſation alſo bekäme die Vernunft durch Naturbegriffe keine Anleitung, auf einen verſtändigen Urheber der Natur zu ſchlieſsen, ſondern ſie würde alles von einem bloſsen Mechanismus der rohen Materie ableiten (U. 473).

6. Aus dieſen Beiſpielen erhellet, daſs man den Namen des Naturbegriffs demjenigen Begriff giebt, welcher nur die Möglichkeit von Gegenſtänden nach einer Cauſalität zuläſst, die immer wieder von einer andern Cauſalität abhängt; denn nur aus Urſachen wird das Daſeyn der Dinge und ihrer Veränderungen erkannt, ſ. Begriff, 14. S. 501. Er macht ein theoretiſches Erkenntniſs nach Principien *a priori* möglich, und iſt der Grund der ganzen theoretiſchen oder Naturphiloſophie (U. XI. f.). Die Naturbegriffe beruhen auf der Geſetzgebung des Verſtandes (U. XXI.).

7. Auf dem im Art. Natur, 6. gezeigten Unterſchied zwiſchen Welt und Natur beruhet auch die verſchiedene Benennung des Unbedingten. Das Mathematiſchunbedingte beſteht in den beiden Kategorien der Gröſse (Quantität) und Beſchaffenheit (Qualität) in abſoluter Vollſtändigkeit gedacht, nehmlich der Gröſse in abſoluter Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinung, oder der Welt, nebſt ihren abſoluten Bedingungen, dem Weltanfang und der Weltgrenze, und der Qualität in abſoluter Vollſtändigkeit der Theilung des gegebenen Ganzen aller Erſchei-

Digitized by Google

nung, oder dem Einfachen. Beide Arten von Begriffen nennt Kant transſcendente Weltbegriffe im engern Sinne (die Welt im Groſſen und Kleinen). Das Dynamiſchunbedingte hingegen beſteht in den beiden Kategorien der Relation (des Verhältniſſes) und der Modalität in abſoluter Vollſtändigkeit gedacht, nehmlich der Relation in abſoluter Vollſtändigkeit der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt, oder der unbedingten Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung der abſoluten Selbſtthätigkeit oder Freiheit, und der Modalität in abſoluter Vollſtändigkeit der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung, oder der abſoluten Naturnothwendigkeit. Beide Begriffe heiſsen (weil ſie über alle Erfahrung hinausgehen, und doch Naturbegriffe, die Kategorien, ihnen zum Grunde liegen) transſcendente Naturbegriffe (die unbedingte Natur). Alle vier Arten von Begriffen heiſsen Weltbegriffe in weiterer Bedeutung oder kosmologiſche Ideen (C. 443. 446. f. 448. M. I, 495. 500.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. I. Abschn. S. 443. ff.

Deſſ. Prolegom. §. 40. S. 125.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. §. 91. Allg. Anm. S. 468. ff.

Naturcauſalität,

ſ. Dependenz, 4.

Naturerkenntniſs,

(*cognitio naturalis*, *connoiſſance naturelle*), ſ. Erkenntniſs, 18. Sie iſt reine Naturerkennt-

Digitized by Google

niſs, wenn ſie ſolche Naturgeſetze zum Gegenſtande hat, die *a priori* erkannt werden, alſo aus der Vernunft (N. VI.). Werden dieſe aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt es reine Philoſophie der Natur; werden ſie aus der Conſtruction der Begriffe erkannt, ſo iſt es mathematiſche Naturerkenntniſs. Die Naturerkenntniſs heiſst angewandte, wenn ſie Erfahrungsgeſetze zum Gegenſtande hat. So ſind Chemie, empiriſche Phyſik angewandte Naturerkenntniſſe (N. VI.).

Naturgeſchichte,

(*hiſtoria naturalis*, *hiſtoire naturelle*). Dieſen Namen führt ein Zweig des menſchlichen Wiſſens, den man eigentlich Naturbeſchreibung nennen ſollte, nehmlich eine hiſtoriſche Kenntniſs der ſinnlichen Gegenſtände in einer angemeſſenen Ordnung. Man kann die Naturlehre (Lehre von der Natur, als Inbegriff der ſinnlichen Gegenſtände) eintheilen in hiſtoriſche Naturlehre, welche nichts als ſyſtematiſch geordnete Facta der Naturdinge enthält, und Naturwiſſenſchaft (Erkenntniſs der Vernunft von dem Zuſammenhange der Natur). Die hiſtoriſche Naturlehre würde wiederum aus Naturbeſchreibung als einem Claſſenſyſtem der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, nach Aehnlichkeiten, und aus Naturgeſchichte beſtehen. Die erſtere, die auch Phyſiographie heiſsen kann, hat man eben bisher unrichtig Naturgeſchichte genannt. Die eigentliche Naturgeſchichte müſste eine ſyſtematiſche Darſtellung der Naturdinge in verſchiedenen Zeiten und Orten, alſo wie ſie ehedem geweſen ſind, enthalten. Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewiſsheit hoffen darf, Vermuthungen wagt, kann man Archäologie der Natur nennen, und ſie

Digitized by Google

würde den Eingang zur eigentlichen Naturgeſchichte machen, ſ. Archäologie. Man arbeitet beſtändig an einer ſolchen Archäologie, unter dem Namen einer Theorie der Erde, wenn gleich, wie billig, langſam. Dieſer Name wäre alſo nicht einer bloſs eingebildeten Naturforſchung gegeben, ſondern einer ſolchen, zu der die Natur ſelbſt uns einladet und auffordert (U. 385 *) N. IV. f.).

2. Die eigentliche Naturgeſchichte, woran es uns faſt noch gänzlich fehlt, würde uns alſo die Veränderungen der Erdgeſtalt, imgleichen die der organiſchen Erdgeſchöpfe (Pflanzen und Thiere), die ſie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entſprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine groſse Menge ſcheinbar verſchiedener Arten zu Racen eben derſelben Gattung zurückführen, und das jetzt ſo weitläuftige Syſtem der Naturbeſchreibung für das Gedächtniſs in ein phyſiſches Syſtem für den Verſtand verwandeln (S. III, 76. *)).

3. Georg Forſter (Teutſcher Merkur Oct. und Nov. 1786.) verwarf den von K. ſo richtig angegebenen Unterſchied zwiſchen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte ſchlechthin. Er meinte nehmlich, die Naturgeſchichte würde dann eine Erzählung von Naturbegebenheiten ſeyn, wohin keine menſchliche Vernunft reicht, z. B. von dem erſten Entſtehen der Pflanzen und Thiere. Das wäre dann, wie F. ganz richtig ſagt, eine Wiſſenſchaft für Götter, und nicht für Menſchen. Denn nur die erſtern wären bei einer ſolchen Entſtehung gegenwärtig, oder ſelbſt Urheber derſelben, und können ſie alſo nur wiſſen. Allein nur den Zuſammenhang gewiſſer jetzigen Beſchaffenheiten der Naturdinge mit ihren Urſachen in der ältern Zeit

Digitized by Google

nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloſs ſo weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das, antwortet K., wäre Naturgeſchichte. Eine ſolche Naturgeſchichte iſt aber nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden. Selbſt der berühmte Linné (ſ. Archäologie, 5. II. b.) und andere mehr haben hierzu Beiträge geliefert; daſs bisher noch wenig hierin ausgerichtet worden iſt, macht nicht die ganze Idee zu einem Hirngeſpinnſt. Auch gehört ſelbſt F. Muthmaſsung vom erſten Urſprunge des Negers nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied liegt in der Beſchaffenheit der Dinge, und K. verlangt dadurch nichts Neues, ſondern bloſs die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäfts vom andern. Denn beide Geſchäfte ſind ganz heterogen. Daſs aber die Naturbeſchreibung als Wiſſenſchaft in der ganzen Pracht eines groſsen Syſtems, die Naturgeſchichte aber nur in Bruchſtücken, oder wankenden Hypotheſen, erſcheint, ändert die Sache nicht. Durch dieſe Abſonderung der Naturgeſchichte von der Naturbeſchreibung und Darſtellung derſelben, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe als im Werk ausführbaren Wiſſenſchaft (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hofft K. das zu bewirken, daſs man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die Naturgeſchichte etwas zu gute thue, was eigentlich bloſs der Naturbeſchreibung angehört. Zugleich wird man dadurch den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte (denn einige derſelben beſitzt man), zugleich auch die in der Vernunft liegenden, Schranken derſelben, ſammt den Principien, wo-

nach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lernen. Die gröſste Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung liegt bloſs im Namen. Geſchichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechiſchen Wort ιστορια (*hiſtoria*, *hiſtoire*, Erzählung deſſen, was iſt, oder geweſen iſt) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauch, als daſs man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, z. B. die Naturforſchung des Urſprungs zuzugeſtehen. Allein theils iſt doch auch in der eigentlichen Naturgeſchichte eine Erzählung von wirklichen Veränderungen, obwohl dieſe Veränderungen gröſstentheils Erzeugungen ſind, theils iſt es nicht ohne Schwierigkeit, für Naturgeſchichte, in ſo ferne ſie jene Naturforſchung des Urſprungs zum Gegenſtande hat, einen andern paſſenden techniſchen Ausdruck zu finden. K. bringt dazu in Vorſchlag, für Naturgeſchichte das Wort Phyſiogonie (Naturerzeugung) zu gebrauchen (S. III. 343. ff.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 82. S. 385. *).

Deſſ. Met. Anf. d. Naturl. Vorr. S. IV.

Deſſ. Von den verſch. Racen der Menſch. 1775.

Deſſ. über den Gebr. tel. Princ. in der Phil. Teutſch. Merk. 1788. Jan. u. Febr.

Naturgeſetze,

(*leges naturae*, *loix de la nature*). Mit dieſem Namen belegt man gewiſſe allgemeine Regeln, nach welchen ſich die Veränderungen in der Natur ereignen. Dieſe Naturgeſetze ſind aber theils *a priori*, theils *a poſteriori*. Die Naturgeſetze *a priori* ſind ſolche, die aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, ſo daſs die Veränderungen in der Natur, als Erſcheinungen, oder ſinnliche

Digitized by Google

Vorſtellungen, die wir haben, dieſem Geſetze darum unterworfen ſeyn müſſen, weil ſie ſonſt gar nicht unſre Vorſtellungen und folglich Erſcheinungen in der Natur ſeyn könnten. Die Naturgeſetze *a poſteriori* ſind aus den Beobachtungen der Natur gezogen. Beiſpiele hierzu findet man im Art. Fatum. S. auch Imperativ, 1. (C. 280. 830.).

Naturkräfte

des Menſchen, (*vires hominis naturales, vertus naturelles de l'homme*). So nennt man die in dem Menſchen liegenden phyſiſchen Urſachen, die es ihm möglich machen zu wirken. Sie ſind:

1. Geiſteskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich iſt, z. B. aus Principien *a priori* zu erkennen, ſ. Geiſteskräfte;

2. Seelenkräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Verſtand möglich iſt, z. B. das Gedächtniſs, die Einbildungskraft u. dgl. ſ. Seelenkräfte;

3. Leibeskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Cörper möglich iſt, z. B. die Kraft ſchnell zu laufen, ſ. Leibeskräfte (T. 110.).

Naturlehre,

ſ. Phyſik.

Naturnothwendigkeit,

ſ. Dependenz, 4. Natur, 8. Wille, Frei-

heit, 21. ff. 36. 41. abſolute, ſ. Naturbegriff, 6. und Fatum.

Naturphiloſophie,

ſ. Natur, 6. und Begriff, 14. S. 502.

Naturrecht,

(*ius naturae, droit de la nature*). Dieſen Namen führt ſubjective die Wiſſenſchaft von dem Recht, in ſo fern daſſelbe aus bloſser Vernunft erkannt wird, und objective dieſes Recht ſelbſt. In der erſtern Bedeutung heiſst es auch die metaphyſiſche Rechtslehre, in der letztern, die Metaphyſik des Rechts.

2. Die Rechte kann man ihrer Quelle nach auf folgende Art eintheilen. Sie entſpringen entweder, als ſyſtematiſche Lehren, bloſs aus der Vernunft des Menſchen, und beruhen alſo auf lauter Principien *a priori*, dieſe zuſammen heiſsen eben das Naturrecht; oder ſie gehen aus dem Willen eines Geſetzgebers hervor, dieſe zuſammen heiſsen das poſitive (ſtatutariſche) Recht (K. XLIV.)

3. Auch für die bürgerliche Verfaſſung können Rechte aus Principien *a priori* abgeleitet werden, dieſe machen einen Hauptheil des Naturrechts aus, nehmlich des im Zuſtande einer bürgerlichen Verfaſſung, und kann auch das metaphyſiſche bürgerliche oder öffentliche Recht, ſo wie das Naturrecht überhaupt das metaphyſiſche Recht genannt werden (K. 74.).

Naturſchönheit,

ſ. Darſtellung, 3. Genie, 8. und Schönheit.

Naturſtand,

ſ. Naturzuſtand.

Naturvollkommenheit,

ſ. Vollkommenheit.

Naturwiſſenſchaft,

(*phyſica, phyſique*). Wird das Wort Natur in formaler Bedeutung genommen (ſ. Natur, 1. ff.), ſo heifst Naturwiſſenſchaft eines Dinges, (denn es giebt dann ſo vielerlei Naturwiſſenſchaften, als es ſpecifiſch verſchiedene Dinge giebt) die Wiſſenſchaft von dem eigenthümlichen innern Princip der zum Daſeyn eines Dinges gehörigen Beſtimmungen; wird das Wort Natur aber in materialer Bedeutung genommen (ſ. Natur, 6.), ſo heifst Naturwiſſenſchaft die Wiſſenſchaft von der Sinnenwelt oder den Gegenſtänden unſrer Sinne (N. L.).

2. Wiſſenſchaft heifst eine Lehre als Syſtem (nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniſs). Da nun die Principien, nach welchen die Gegenſtände der Sinne in ein Ganzes der Erkenntniſs oder Syſtem geordnet werden können, entweder Grundſätze der empiriſchen oder der rationalen Verknüpfung dieſer Erkenntniſſe ſind, ſo würde auch die Naturwiſſenſchaft in hiſtori-

Digitized b

ſche und rationale Naturwiſſenſchaft eingetheilt werden müſſen. Allein das Wort Natur, in formaler Bedeutung, bezeichnet eine Erkenntniſs durch Vernunft von dem Zuſammenhange der Gegenſtände unſrer Sinne (N. V.), und folglich verdient nur dieſe Erkenntniſs den Namen einer eigentlichen Wiſſenſchaft, weil empiriſche Principien zwar zureichen, Erkenntniſſe in ein Ganzes zu ordnen, aber nur die Erkenntniſſe aus Vernunft, weil dieſe allein mit Nothwendigkeit verknüpft, und alſo ein eigentliches Wiſſen giebt. Daher iſt es beſſer, die Erkenntniſſe von den ſinnlichen Gegenſtänden Naturlehre zu nennen, und dieſe in hiſtoriſche Naturlehre und rationale Naturlehre oder Naturwiſſenſchaft einzutheilen. Hiernach wäre alſo die Naturwiſſenſchaft die Erkenntniſs von den ſinnlichen Gegenſtänden aus Principien *a priori* (N. IV. C. 21. *)). Nun können aber die ſinnlichen Gegenſtände bloſs nach dieſen Principien *a priori* betrachtet werden, oder auch nach Erfahrungsgeſetzen, auf welche dieſe Principien angewandt werden, das erſte giebt die eigentlich (*phyſica pura ſ. rationalis*), das letztere die uneigentlich ſo genannte Naturwiſſenſchaft (*phyſica empirica*), ſ. Naturgeſchichte, 1. (N. IV. f.).

3. Eine rationale Naturlehre heiſst alſo auch nur in Rückſicht auf ihre Principien *a priori*, daſs nehmlich die Naturgeſetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden, Naturwiſſenſchaft. Sie bekommt nehmlich die Rechtmäſsigkeit dieſer Benennung nur von einem reinen Theil, der die Principien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, und iſt nur Kraft dieſes reinen Theils eigentliche Wiſſenſchaft, auf die zuletzt jede Naturlehre hinausgehen und ſich darin endigen muſs. Alle eigentliche (N. VI.) Naturwiſſenſchaft bedarf

alſo einen reinen Theil, auf den ſich die apodiktiſche Gewiſsheit aller Naturerklärungen zuletzt gründen kann (N. VI.). Eigentlich ſo zu nennende Naturwiſſenſchaft ſetzt zuerſt Metaphyſik der Natur voraus (denn Metaphyſik iſt reine Vernunfterkenntniſs aus bloſsen Begriffen) und Principien der Nothwendigkeit deſſen, was zum Daſeyn eines Dinges gehört (d. i. Principien der Natur deſſelben), und beſchäftigt ſich mit einem Begriff (Daſeyn), der ſich nicht conſtruiren läſst, folglich bloſs gedacht werden muſs (ſ. Metaphyſik). Sie abſtrahirt nun entweder von allen beſtimmten Erfahrungsgegenſtänden, dann iſt ſie ganz *a priori* oder der transſcendentale Theil der Metaphyſik der Natur, und kann auch allgemeine metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft heiſsen, oder ſie beſchäftigt ſich mit einer beſondern Natur dieſer oder jener Art Dinge, dann heiſst ſie Metaphyſik der Natur in engerer Bedeutung oder die beſondere metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, in der jene transſoendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenſtände unſrer Sinne, die der äuſsern Sinne oder Materie und die des innern Sinnes oder die Seele, angewandt werden, und die alſo in rationale Phyſik in engerer Bedeutung und rationale Pſychologie zerfällt (N. VII. f.).

4. Die Naturwiſſenſchaft enthält ſynthetiſche Sätze *a priori* als Principien in ſich (M. I. 19.). Synthetiſche Sätze *a priori* ſind ſolche Sätze oder Behauptungen, die man nicht, weder dadurch, daſs man ihr Subject entwickelt, noch durch Beobachtungen und Experimente beweiſen kann. Solche Sätze ſind zum Beiſpiel im Art. Aufgabe, 10. a. b. c. (C. 17.). Ueber die Möglichkeit einer reinen Naturwiſſenſchaft ſehe man überhaupt den Art. Aufgabe, Natur, 2. ff. und Phyſik.

Digitized by Google

5. Kant nennt die rationale Phyſik in engerer Bedeutung (3) allein metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, weil die Seelenlehre nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft werden kann, ſ. Mathematik (N. XI. K. VII.) und Körperlehre.

Naturzuſtand,

natürlicher Zuſtand, Naturſtand, (*ſtatus naturalis*, *état naturel*). Dieſen Namen führt der nicht-rechtliche Zuſtand, d. i. derjenige, in welchem keine ausübende Gerechtigkeit iſt. In dieſem Zuſtande leben z. B. die Wilden, die eben darum dieſen Namen führen, weil ſie ohne Obrigkeit ſind, und ein Jeder von ihnen ſich ſelbſt Recht verſchafft, oder ſeinen Willen gegen einen Andern, mit dem er darüber im Streit iſt, mit Gewalt durchſetzt. Das Wort Natur iſt hier nicht der Kunſt, ſondern der Freiheit entgegen geſetzt (ſ. Natur, 8.); darum iſt auch nicht der geſellſchaftliche Zuſtand, der allerdings ein künſtlicher (*ſtatus artificialis*), ſondern der bürgerliche (rechtliche, darum aber nicht immer rechtmäſsige) (*ſtatus civilis*) der dem Naturzuſtande entgegen geſetzte Zuſtand. Im bürgerlichen Zuſtande giebt es eine Obrigkeit, welche Jedem ſein Recht zutheilt und ihm dazu verhilft; aber im Naturzuſtande kann es auch rechtmäſsige Geſellſchaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben (K. 155.).

2. Der Naturzuſtand iſt ein Zuſtand des Privatrechts, d. i. desjenigen Rechts, welches von der rechtlichen Form des Beiſammenſeyns abſtrahirt. Das Privatrecht iſt das Recht, das ſowohl im Naturzuſtande, als im bürgerlichen Zuſtande ſtatt findet, nur enthält es nichts,

die rechtliche Form des Beiſammenſeyns betreffendes. Die Geſetze alſo, welche die rechtliche Form des Beiſammenſeyns der Menſchen (die Verfaſſung) betreffen, machen das öffentliche (einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfende) Recht aus, welches dem Privatrecht entgegengeſetzt iſt (K. 156.).

3. Im Naturſtande iſt kein Friedenszuſtand unter Menſchen, die neben einander leben, möglich, ſondern der Naturzuſtand iſt vielmehr ein Zuſtand des Krieges. Ein Zuſtand des Krieges iſt nicht immer ein Ausbruch der Feindſeligkeiten (Krieg), aber doch immerwährende Bedrohung mit denſelben. Wer alſo im Naturſtande lebt, hat die aus dem Privatrecht als Poſtulat hervorgehende Pflicht, aus jenem Zuſtande herauszugehen und einen bürgerlichen Zuſtand zu ſtiften, oder auch in einen ſolchen ſchon beſtehenden zu treten; denn die Unterlaſſung der Feindſeligkeiten iſt noch nicht Sicherheit dafür. Der Menſch (oder auch das Volk gegen die übrigen) im bloſsen Naturſtande benimmt den andern die Sicherheit, und lädirt ſie ſchon durch eben dieſen Zuſtand, indem er neben ihnen iſt. Er thut es zwar nicht thätig (*facto*), durch Ausübung wirklicher Feindſeligkeiten, aber doch durch die Geſetzloſigkeit ſeines Zuſtandes (*ſtatu iniuſto*). Die andern werden nehmlich beſtändig von ihm bedroht (*quilibet praeſumitur malus, donec ſecuritatem dederit oppoſiti*), und ſie können ihn daher mit Recht nöthigen, entweder mit ihnen in einen gemeinſchaftlich geſetzlichen oder rechtlichen Zuſtand (den einer austheilenden Gerechtigkeit) zu treten, oder aus ihrer Nachbarſchaft zu weichen (K. 157. Z. 19.). Bei dem Vorſatze, in dieſem Zuſtande äuſserlich geſetzloſer Freiheit zu ſeyn und zu bleiben, thun ſie einander auch gar nicht unrecht, wenn ſie ſich unter einander befehden. Denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechſelſeitig dem Andern,

Digitized by Google

gleich als durch eine Uebereinkunft (*uti partes de iure ſuo diſponunt, ita ius eſt*), aber überhaupt thun ſie im höchſten Grade daran unrecht, in einem Zuſtande ſeyn und bleiben zu wollen (wie es mit den jetzt beſtehenden Staaten der Fall iſt), der kein rechtlicher iſt, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit ſicher iſt (K. 158.).

4. Der Naturzuſtand, in dem ſich die Wilden wirklich befinden, iſt in der bürgerlichen Verfaſſung eine Idee, nach welcher man von dem öffentlichen Recht abſtrahirt, um zu unterſuchen, was der innern Beſchaffenheit der Sache nach Recht iſt. Es kann ſogar ein Widerſtreit ſtatt finden zwiſchen dem Recht im Naturzuſtande und dem im bürgerlichen Zuſtande. Wenn z. B. Einer dem Andern etwas leihet, und über die mögliche Verunglückung der Sache nichts iſt verabredet worden, ſo trifft nach dem Privatrecht (der Privatvernunft) d. i. im Naturzuſtande, der Schade aus der Verunglückung den, dem die Sache geliehen wurde, aber nach dem öffentlichen Recht (der öffentlichen Vernunft), d. i. im bürgerlichen Zuſtande, vor einem Gerichtshofe, den Eigenthümer, ſ. Beliehener, 3. (K. 144. f.).

5. Wir haben bisher vom juridiſchen Naturzuſtande, d. i. demjenigen geredet, den man ſich nach Rechtsbegriffen vorſtellt. Man kann ſich aber auch einen Naturzuſtand nach Tugendbegriffen denken, d. i. einen ſolchen, in welchem keine öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten ſtatt findet. Dieſer kann der ethiſche Naturzuſtand heiſſen (R. 131.), ſ. Geſellſchaft, 5. ff.

6. Im ethiſchen Naturſtande leben

a. die Atheiſten, d. i. diejenigen, welche

Digitized by Google

das Daſeyn Gottes läugnen; denn öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten kann nur Gott haben, der unſer Jnneres kennt, weil es bei dieſen Pflichten bloſs aufs Gewiſſen ankommt, und es für ſie keinen äuſsern Zwang, durch eine äuſsere Obrigkeit, geben kann. Wer alſo das Daſeyn Gottes läugnet, der läugnet damit die Möglichkeit einer ethiſchen machthabenden Autorität, und iſt ohne alle Religion;

b. die ſich zu keiner Kirche halten, und ohne öffentliche Religion ſind, ob ſie wohl einen Gott glauben, und alſo ihre Privatreligion haben. Denn die Kirche iſt für den ethiſch bürgerlichen Zuſtand das, was für den juridiſch bürgerlichen Zuſtand der Staat iſt.

7. Der ethiſche Naturſtand iſt, wenn der Menſch iſolirt, abgeſondert von allen übrigen Menſchen, da wäre, ein Zuſtand der Privattugend. Er kann in demſelben ſeinen Tugendpflichten getreu und ein moraliſch wohlgeſinnter Menſch, und dennoch ohne alle oder auch nur ohne öffentliche Religion ſeyn. Im ethiſchen Naturzuſtande aber wird, wenn der Menſch mit andern Menſchen zuſammen lebt, die Freiheit des Tugendhaften beſtändig angefochten, und er muſs immer zum Kampfe gerüſtet bleiben, um ſie zu behaupten (R. 127.). In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleichwohl durch ſeine eigene Schuld, folglich iſt er verbunden, ſich aus demſelben herauszuarbeiten (R. 128.).

8. Wenn ſich der Menſch nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daſs ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſo fern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er im Verhältniſs oder Verbindung ſteht.

Digitized by Google

Er iſt nur arm (oder hält ſich dafür), ſo fern er die Verachtung andrer Menſchen deswegen fürchtet; der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und die damit verbundenen feindſeligen Neigungen beſtürmen ihn nur, wenn er unter Menſchen iſt. Es iſt genug, daſs Menſchen beiſammen ſind, um ſich einander (durch das bloſse Beiſammenſeyn) böſe zu machen (R. 128.).

9. So wie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in einem Menſchen und zugleich in jedem andern angetroffen wird. Sie verderben einander, ſelbſt bei dem guten Willen (Privatreligion) jedes Einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären. Alſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffentliche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der innern Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleiſsigen ſoll (R. 134. f.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 38. * * S. 144. f. — §. 41. S. 155. f.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. II. Abſchn. S. 18. f.

Deſſ. Rel. innerhalb d. Gr. III. St. S. 127. ff.

Naturzweck,

ſ. Zweck.

Negation,

ſ. Verneinung.

Negativ,

ſ. Verneinend.

Neigung,

(*inclinatio, inclination*), ſ. Angenehm, 2., Hang, Intereſſe, 6. und Leidenſchaft.

Neutralität,

ſ. Friede.

Nichtnatürlich,

ſ. Natur, 8.

Nichts,

ſ. Ding.

Nöthigung,

ſ. Imperativ, 3.

Noogonie,

(*Noogonia*). Ein Ausdruck, mit welchem Kant das Lockiſche Syſtem bezeichnet, weil dieſer Philoſoph ganz eigentlich den Verſtand aus der Sinnlichkeit, durch Reflexion und Abſtraction, erzeugen läſst. Hiernach erwerben wir uns erſt Verſtand.

Digitized by Google

Man kann aber auch uneigentlich jede Theorie von der Erzeugung der Begriffe eine Noogonie nennen, zumal da das Wort Noos (*νοος*) nicht bloſs Verſtand, ſondern auch Gedanke heiſst. S. Locke.

Normalidee,

äſthetiſche, (*idea aeſthetica normalis, idée normale du beau.* Eine einzelne Anſchauung der Einbildungskraft, die das Richtmaaſs der Beurtheilung eines ſinnlichen Gegenſtandes, als eines zu einer beſondern Species gehörigen Dinges, vorſtellt. Geſetzt, die Schönheit eines Menſchen ſoll beurtheilt werden, ſo gehört dazu eine ſolche Normalidee. Man muſs ſich zuvor durch die Einbildungskraft einen Menſchen vorſtellen, und dieſe Vorſtellung iſt das Richtmaaſs, nach welchem man beurtheilen kann, ob ein wirklicher Menſch, als ein zu einer beſondern Thierſpecies, die man Menſch nennt, gehöriges Ding, ſchön ſei. Die Normalidee muſs ihre Elemente zur Geſtalt eines Thiers von beſonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; denn wer noch nie Menſchen geſehen hätte, der würde ſich auch durch die Einbildungskraft keine Vorſtellung von einem Menſchen machen können. Aber zur Normalidee gehört auch, daſs wir uns eine Vorſtellung machen von den Zwecken der Menſchheit (Sittlichkeit und Glückſeligkeit), ſo fern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können; denn wie würden wir ſonſt ſeine Geſtalt beurtheilen können, da die Zwecke ſich eben durch dieſe Geſtalt, die ihre Wirkung in der Erſcheinung iſt, offenbaren. Dieſe Vorſtellung von der Zweckmäſsigkeit, welche das Princip iſt, wornach wir die Geſtalt beurtheilen, iſt eine Vernunftidee, nehmlich die Vorſtellung von der abſoluten Angemeſſenheit der Geſtalt

Digitized by Google

des Menſchen zu ſeinem Zweck. Nun giebt es in der Erfahrung nichts Abſolutes, alſo liegt die Idee von der gröſsten Zweckmäſsigkeit in der Conſtruction der Geſtalt des Menſchen nicht in der Erfahrung, ſondern in dem Beurtheilenden. Dieſe Geſtalt des Menſchen, welche die zu den Zwecken des Menſchen angemeſſenſte wäre, iſt bloſs ein Bild unſrer Einbildungskraft, welches uns zum allgemeinen Richtmaals der Beurtheilung jedes einzelnen Menſchen, ob er ſchön ſei, dienen muſs; und wir müſſen uns vorſtellen, daſs die Natur den Abſicht gehabt habe, die Menſchen nach dieſem Bilde zu formen. Freilich kann aber nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelner abgeſondert dieſem Bilde vollkommen angemeſſen (adäquat) ſeyn, denn ſonſt könnte das Abſolute in der Natur exiſtiren, welches unmöglich iſt. Dieſe Normalidee kann nun auch, mit ihren Proportionen, in ſo fern ſie äſthetiſch oder ſinnlich iſt, in einem Muſterbilde völlig *in concreto* dargeſtellt werden, obwohl ſie dann den Charakter des Abſoluten verliert, und nur als demſelben ſehr nahe kommend betrachtet werden muſs. Wie dieſe Normalidee durch die Einbildungskraft entſtehet, macht K. durch folgende pſychologiſche Entwickelung, ſo weit es moglich iſt, begreiflich (U. 56. f. M. II, 515.).

2. Die Einbildungskraft weiſs, auf eine uns unbegreifliche Art, ſelbſt von langer Zeit her, das Bild und die Geſtalt eines Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Anzahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch einer und derſelben Art, zu reproduciren. Wenn nun das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, ſo reproducirt die Einbildungskraft alle Bilder der Gegenſtände verſchiedener oder derſelben Art, je nachdem wir unterſcheiden oder die Aehnlichkeit finden wollen. Dies geſchieht allem Vermuthen nach jedesmal,

ob wir es uns gleich nicht jedesmal und nicht jeder Reproduction hinreichend bewuſst ſind. Reden wir aber von einem Gegenſtande, den wir uns durch einen bloſsen Begriff denken, z. B. von einem Hunde überhaupt, ſo ſtellt uns die Einbildungskraft dazu eine Geſtalt auf, die ſie aus allen den Geſtalten nimmt, welche wir an den verſchiedenen Gegenſtänden derſelben Art geſehen haben. Will nun das Gemüth die Geſtalt eines beſtimmten Gegenſtandes, den es vor ſich hat, beurtheilen, ſo muſs ſie dieſelbe mit denen vergleichen, die ihr von derſelben Art ſchon vorgekommen ſind. Sie läſst daher alle die Bilder der Geſtalten, die ſie von Gegenſtänden derſelben Art, die das Subject der Einbildungskraft ehemals geſehen hat, reproducirt, auf einander fallen, immer eins auf das andere. Dadurch decken ſich nun mehrere einander, und hierdurch bekommt die Einbildungskraft ein mittleres Bild heraus, welches das gemeinſchaftliche Maaſs iſt, mit welchem ſie alle ihr vorkommenden Geſtalten vergleicht, und wonach ſie dieſelben beurtheilt. Geſetzt, Jemand habe tauſend erwachſene Mannsperſonen geſehen. Will er nun beurtheilen, ob eine beſtimmte Mannsperſon zur Schönheit zu groſs oder zu klein ſei, d. h. ob ſie die Gröſse habe, welche ſie zwar nicht ſchön macht, aber ohne welche ſie doch nicht ſchön ſeyn kann, ſo läſst (nach Kants Vorſtellung) ſeine Einbildungskraft eine groſse Anzahl der Bilder (vielleicht alle tauſend) der Mannsperſonen, die er geſehen hat, auf einander fallen. Man kann ſich dieſes nach den Geſetzen der Optik, oder des Sehens vorſtellen. Wenn nehmlich die Bilder auf einander fallen, ſo paſſen nicht zwei Umriſſe derſelben vollkommen auf einander. Aber es giebt doch einen Raum, innerhalb deſſen die meiſten dieſer Umriſſe hinfallen. Wo der Platz der Umriſſe alſo am ſtärkſten mit den Farben der verſchiedenen Umriſſe gefüllt iſt, da wird die mittlere

Gröſse kenntlich. Dieſe mittlere Gröſse iſt ſowohl der Höhe als Breite nach von den äuſserſten Grenzen der gröſsten und kleinſten Staturen gleich weit entfernt. Und dieſe mittlere Gröſse iſt nun die Statur für einen ſchönen Mann, nicht als ob wir nun hieran die Regel für die Schönheit hätten, ſondern es iſt nur die Gröſse, ohne welche der Mann nicht ſchön ſeyn kann. Man könnte eben daſſelbe mechaniſch herausbekommen, wenn man alle tauſend Mannsperſonen mäſse, ihre Höhen unter ſich, ihre Breiten unter ſich und ihre Dicken unter ſich zuſammen addirte, und dann die Summe durch 1000 dividirte. Allein die Einbildungskraft bringt dieſen mathematiſchen Effect durch einen dynamiſchen Effect hervor, d. i. durch eine Wirkung, die durch ein ihr eigenthümliches Vermögen, ohne Rechnen und Meſſen, gewirkt wird, ſo daſs dieſelbe aus der vielfältigen Auffaſſung ſolcher Geſtalten durch Afficirung des innern Sinnes entſpringt. Wenn nun auf ähnliche Art für dieſen mittlern Mann der mittlere Kopf, für dieſen die mittlere Naſe, der mittlere Mund u. ſ. w. geſucht wird, ſo liegt dieſe Geſtalt der Normalidee des ſchönen Mannes in dem Vaterlande des Vergleichenden zum Grunde. Daher ein Neger nothwendig unter dieſen empiriſchen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Geſtalt haben muſs, als ein Weiſser u. ſ. w. Mit dem Muſter eines ſchönen Pferdes, eines ſchönen Hundes würde es eben ſo gehen. Dieſe Normalidee iſt aber darum doch nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als beſtimmten Regeln, abgeleitet; ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich, weil keine von allen den tauſend Geſtalten dieſe Idee vollkommen erreicht, da es doch nur tauſend und nicht alle mögliche Geſtalten z. B. von Mannsperſonen ſind. Sie iſt das, zwiſchen allen einzelnen, auf mancherlei Weiſe verſchiedenen,

Digitized by Google

Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung. Die Normalidee iſt keineswegs das ganze Urbild (Ideal) der Schönheit in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachlaſsliche Bedingung aller Schonheit ausmacht, mithin blofs die Richtigkeit in Darſtellung der Gattung. Sie iſt, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel. Polyklet war aus Sicyon gebürtig und einer der berühmteſten griechiſchen Meiſter in der Bildhauerkunſt, ein Schüler des Ageladas. Er verfertigte die Statue eines Jünglings, den man, weil er einen Wurfſpiefs in der Hand trug, Doryphorus (Wurfſpiefsträger) nannte. Dieſer gaben die Künſtler den Namen Regel (κανον), d. i. das Muſterbild oder die in *concreto* dargeſtellte Normalidee eines Menſchen. Ein anderer Schüler des Ageladas und eben ſo berühmter griechiſcher Bildhauer als Polyklet war Myron, aus Eleutherä in Böotien gebürtig, der eine ſolche Regel für die Kuh machte. Dieſe ſeine eherne Kuh haben griechiſche und lateiniſche Dichter beſungen. Beide Künſtler lebten vor dem Anfang unſrer jetzigen Zeitrechnung (*Plinii natur. hiſtor. l. XXXIV. c.* 8. Büſching Entwurf einer Geſchichte der zeichnenden ſchönen Künſte §. 30.). Die Normalidee für eine Gattung kann übrigens nichts Specifiſch-Charakteriſtiſches enthalten, ſonſt würde ſie ein Individuum und nicht die Gattung darſtellen. Die Darſtellung iſt auch blofs ſchulgerecht und darf eben nicht ſchön ſeyn. Ein vollkommen regelmäſsiges Geſicht, als ſolches, z. B. darf weder Ausdruck haben, noch muſs es gerade ſchön ſeyn (U. 57. ff. M. II, 516.).

3. Von der Normalidee des Schönen iſt daher das Ideal deſſelben wohl zu unterſcheiden; denn Normalideen giebt es für alle Gegenſtände, ein Ideal aber nur für den Menſchen (ſ.

Digitized by Google

Geſchmacksurtheil, 3. f.), die Normalidee enthält nur die Bedingung, das Ideal aber den Ausdruck der Schönheit. An der menſchlichen Geſtalt beſteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenſtand nicht allgemein poſitiv gefallen kann. Die Darſtellung einer Normalidee gefällt bloſs negativ, es fehlt nichts an der Regelmäſsigkeit der Geſtalt; aber ſoll etwas auch poſitiv gefallen, ſo muſs die Geſtalt nicht bloſs regelmäſsig, ſondern auch ſchön ſeyn, und dies iſt bei dem Menſchen nur durch Darſtellung eines Ideals, oder eines ſolchen Urbildes der Schönheit, in dem ſich ſittliche Ideen (z. B. Seelengüte, Reinigkeit, Stärke der Seele, Ruhe u. ſ. w.) ausdrücken, möglich. Die Richtigkeit eines ſolchen Ideals beweiſet ſich darin: daſs es keinem Sinnenreiz ſich in das Wohlgefallen an ſeinem Objecte zu miſchen erlaubt (denn ſonſt wäre es zugleich angenehm, aber nicht bloſs ſchön), und dennoch ein groſses Intereſſe daran nehmen läſst. Aber eben dieſes Intereſſe, welches das iſt, was wir aus Achtung für das Sittlichgute an einem tugendhaften Menſchen nehmen, beweiſet, daſs die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal der Schönheit nie rein äſthetiſch, oder kein bloſses Geſchmacksurtheil, ſondern zugleich moraliſch iſt (U. 59. ff. M. II, 517.).

Nothwendigkeit,

(*neceſſitas*, *neceſſité*). Es giebt Urtheile, welche apodiktiſche genannt werden, in denen man das Bejahen oder Verneinen als nothwendig anſieht (C. 100.), d. i. das Bejahen oder Verneinen wird als wirklich (wahr) betrachtet, aber ſo, daſs dieſe Wirklichkeit als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, oder als unzertrenn-

lich mit dem Verſtande verbunden, und daher als eine Behauptung *a priori* gedacht wird (C. 101.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität c oder γ im Art! Daſeyn, 2. ſo heiſst daſſelbe apodiktiſch, ſ. Function, 16. und Apodictiſch. Dieſe Verknüpfung des Bejahens, oder Verneinens eines Prädicats von ſeinem Subject, oder der Begriffe, die *a priori*, als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt gedacht wird, heiſst die logiſche oder formale Nothwendigkeit (S. II, 176.). Sie betrifft nicht die Sache ſelbſt, worüber geurtheilt wird, ſondern nur das Urtheil, oder iſt nicht objectiv, d. i. real nothwendig, in welchem Fall die Nothwendigkeit der Verknüpfung z. B. der Urſache mit ihrer Wirkung im Object ſeyn müſste (C. 168.). Die logiſche Nothwendigkeit zeigt an, daſs das Urtheil durch die Geſetze des Erkenntniſsvermögens beſtimmt, und dabei keine freie Wahl iſt, das Urtheil gelten zu laſſen. In dem apodiktiſchen Urtheil wird alſo die Wahrheit mit einer beſondern Dignität (Würde) ausgedrückt. Ein ſolches Urtheil wäre z. B. die Seele des Menſchen muſs unſterblich ſeyn. Das heiſst, es lieſse ſich gar nicht denken, daſs die Seele ſterblich ſei; es müſste dann freilich ein Widerſpruch ſtatt finden zwiſchen dem Begriff der Seele und dem Begriff ſterblich, und kein drittes möglich, ſondern die Seele entweder ſterblich oder unſterblich (nicht etwa keins von beiden, weil der Begriff des Sterbens etwa auf die Seele gar nicht anzuwenden wäre) ſeyn. Aber daſs wir uns das ſo denken müſsten, den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens gemäſs, würde wohl daraus etwas für die Sache ſelbſt folgen, und nicht noch die Frage übrig bleiben, ob es auch eine ſolche unſterbliche Seele gebe (L. 76. und 169. f.)?

2. Wir ſehen aus allem dieſen, daſs im apo-

diktiſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte iſt nothwendig oder muſs ſeyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem apodiktiſchen macht. Und dieſer Begriff iſt der der Nothwendigkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht bloſs iſt, ſondern iſt nothwendig heiſst, nehmlich es iſt nothwendig, daſs das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat muſs in Verknüpfung mit dem Subject gedacht werden. Es iſt nothwendig, daſs die Seele unſterblich ſei. In dieſem Begriff der Nothwendigkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich ihn, zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: Nothwendigkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie real erklären können (C. 302.). Baumgarten (Metaphyſik, §. 80.) ſagt: Nothwendig iſt dasjenige, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts als: nothwendig iſt, was wir durch unſern Verſtand mit einander verknüpfen müſſen, was ſich nicht anders denken läſst. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf, muſs das alles auch auſser dem Verſtande, in der Sache ſelbſt, mit einander verknüpft ſeyn? und wenn in dem Gegentheil der Sache ſelbſt eine gewiſſe Verknüpfung nicht ſtatt haben kann, kann es dann nicht etwa doch noch ein Drittes geben, daſs nehmlich etwa der ganze Begriff nicht anwendbar iſt? Es iſt alſo eine zwar ungezweifelt richtige, aber nur Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtſeyn eines Dinges unmöglich ſei? ſo iſt das, was ich ſuche die Realerklärung. Wir ſehen hieraus, der Begriff der Nothwendigkeit dient zwar zum

verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zum apodiktiſchen Urtheilen unentbehrlich, ohne ihn könnte der Verknüpfung eines Prädicats mit dem Subject nicht die Dignität des Müſſens anhängen; er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung zum Grunde liegt, alſo muſs die Anlage dazu im Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufallig, ſondern muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Nun heiſst ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Nothwendigkeit eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

3. Der Begriff der Nothwendigkeit beſteht eigentlich aus zwei andern Kategorien, die man alſo als Merkmahle derſelben betrachten könnte, allein die Art der Verknüpfung derſelben iſt dasjenige, was das Weſentliche der Nothwendigkeit ausmacht, und dieſe iſt das, was ſich nicht weiter in Merkmahle auflöſen läſst. Die Nothwendigkeit iſt nehmlich die Exiſtenz (das Daſeyn), die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt (C. 111.). Um ſich eine Exiſtenz zu denken, die, ohne alle Empfindung durch die Sinne, ſchon dadurch ſich uns aufdringt, daſs das Exiſtirende möglich iſt, das iſt ein beſonderer Actus des Verſtandes, der weder mit dem Gedanken der Möglichkeit, noch mit dem der Exiſtenz einerlei iſt. Ebenſo würden wir ohne dieſen Begriff weder Urtheile *a priori* (ſ. *A priori*, 14. f.), noch Erfahrungsurtheile (ſ. Erfahrungsurtheil, 2. ff.), noch

Digitized by Google

Erfahrung (ſ. Erfahrung, 4. ff.) haben. Uebrigens verhält es ſich mit dem Begriff der Nothwendigkeit eben ſo wie mit dem der Möglichkeit (ſ. Möglichkeit, 4.), er iſt die Vorſtellung einer Wirkung des Verſtandes, durch die nicht bloſs Begriffe, und auch nicht die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt, und alſo der Gegenſtand an und für ſich ſelbſt, aber doch ſeine Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen eine eigene ſynthetiſche Einheit bekömmt, welche transſcendental iſt (C. 104. f.). Von dem groſsen Unterſchiede zwiſchen der logiſchen und realen oder materialen Nothwendigkeit, ſ. Fatum.

4. Das transſcendentale Schema (ſ. Möglichkeit, 5. f.) der Nothwendigkeit iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als nothwendig gedacht wird, als Gegenſtand nothwendig ſeyn, wie iſt die reale Nothwendigkeit möglich? Die Nothwendigkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn der Gegenſtand nicht nur in der Zeit iſt, ſondern die Zeit ſelbſt ſich ohne ihn nicht vorſtellen läſst, ſo iſt der Gegenſtand auch zu aller Zeit vorhanden, und folglich nothwendig. Laſſe ich hingegen die Zeit aus meinen Vorſtellungen weg, ſo fehlt es an der Anſchauung, die das Schema der Nothwendigkeit iſt, und es bleibt mir keine andere Nothwendigkeit übrig, als die im Urtheile, daſs ich nehmlich nicht anders denken kann, oder die bloſs logiſche (*neceſſitas logica*) (C. 184. M. I, 207.). Man kann dieſe Nothwendigkeit in der Zeit auch die ſinnliche oder phyſiſche (U. XII.) (*neceſſitas phaenomenon*) oder auch die Ewigkeit in der Erſcheinung

(*aeternitas phaenomenon*) nennen (C. 186.). Hieraus ſehen wir gleich, daſs wir uns von der überſinnlichen (*neceſſitas noumenon*) keinen realen Begriff machen können. Die ſinnliche Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit in der Zeit iſt daher die einzige transſcendentale.

5. Wir haben alſo nun ein Kennzeichen der realen Nothwendigkeit gefunden, welches zugleich das ganze Weſen derſelben ausdrückt, in ſo fern wir ſie erkennen können. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, das iſt (exiſtirt) nothwendig (C. 266.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. c. und Modalität. Die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung ſind die transſcendentalen Geſetze derſelben, ohne welche alle Erfahrung wegfällt.

6. Die abſolute oder unbedingte Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit in aller Abſicht, iſt kein bloſser Verſtandesbegriff, ſondern ein Vernunftbegriff. Man kann den Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit in die innere und äuſsere eintheilen, die letztere iſt die, welche vom Verhältniſs abhängt, oder die es in gewiſſer Abſicht iſt; ſo iſt z. B. eine Wirkung nur in Beziehung auf ihre Urſache nothwendig. Man nennt dieſe Nothwendigkeit auch die hypothetiſche, und in der Natur giebt es keine andere. Gäbe es in der Natur eine innere, d. i. eine ſolche, daſs ein Ding an und für ſich ſelbſt, ohne alle Beziehung nothwendig wäre, ſo wäre dieſe Nothwendigkeit eine blinde (Fatum), weil wir ſie nicht aus Ermangelung einer Urſache, die ſie zur äuſsern machen würde, erkennen könnten. Eine ſolche giebt es nicht in der Natur, ſ. Fatum, 5. ff. Die innere Nothwendigkeit nennt

man auch wohl die abſolute, oder die Nothwendigkeit an ſich. An ſich, oder auch ſchlechterdings nothwendig iſt, deſſen Gegentheil an ſich ſelbſt unmöglich iſt (S. II, 175.). Alle unſere Begriffe von der innern Nothwendigkeit, in den Eigenſchaften möglicher Dinge, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, laufen darauf hinaus, daſs das Gegentheil ſich ſelber widerſpricht. Da die innere Nothwendigkeit der hypothetiſchen entgegenſteht, ſo kann man auch ſagen: nothwendig iſt das Unbedingte im Daſeyn (C. 447.). Den Namen der abſoluten Nothwendigkeit behält K. für die in aller Abſicht. Dieſe abſolute Nothwendigkeit hängt keinesweges in allen Fällen von der innern ab, und muſs alſo durchaus nicht als gleichbedeutend mit dieſer angeſehen werden. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freilich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig. Aber umgekehrt kann man nicht ſo ſchlieſsen. Was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil iſt darum nicht innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge iſt nicht eine innere Nothwendigkeit. Denn die innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können, ſ. Abſolut, 2. Dahingegen führt der Begriff von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bei ſich (C. 381. f.).

7. Wir können dies am beſten einſehen, wenn wir die Beſtimmungen betrachten, die wir einem Weſen beilegen, wenn wir es uns als abſolutnothwendig denken. Die Vernunft hat das dringende Bedürfniſs, immer zu fragen, bis kein Warum mehr übrig iſt. Sie will alſo eine Urſache, die nicht weiter von einer andern abhängt,

Digitized by Google

von der nicht weiter gefragt werden kann, warum exiſtirt ſie, deren Exiſtenz alſo nicht weiter von der Erfahrung abhängt, ſondern vielmehr den Grund alles Materialen der Erfahrung, alles deſſen, was durch die Sinne gegeben iſt, enthält, und alſo nicht durch eine Erfahrung, ſondern durch ſeine Möglichkeit ſelbſt beſtimmt iſt. Allein dieſer Nothwendigkeit fehlt, daſs ſein Zuſammenhang mit dem Wirklichen nicht nach den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung beſtimmt ſeyn kann, denn ſonſt würde dieſes Weſen zur Reihe der Erfahrung gehören, und folglich nicht der letzte Grund dieſer ganzen Reihe ſeyn, in der nichts das letzte ſeyn kann. Dieſe Nothwendigkeit iſt alſo in nichts auſser ihr gegründet, alſo innerlich, und ſie iſt es daher auch in aller Abſicht, alſo abſolut. Aber eben darum muſs ein ſolches Weſen auch eine unendliche Realität haben, weil es das Warum von allem Warum enthalten, und nach keinem Warum mehr zu fragen übrig laſſen ſoll. Darum muſs alles, was irgend kein Hirngeſpinnſt, ſondern real iſt, in ihm ſeinen Grund haben und von ihm abhängen, daſſelbe ſelbſt aber von nichts abhängen (M. I, 708. C. 611.). Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zu dieſem Urweſen gründet, iſt:

> Wenn etwas, was es auch ſei, exiſtirt, ſo muſs auch eingeräumt werden: daſs irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire.

Der Beweis iſt: das Zufällige (Nichtnothwendige) exiſtirt nur unter der Bedingung eines Andern, als ſeiner Urſache, und dieſe wieder unter der Bedingung einer andern, und ſo fort; folglich muſs einmal eine Urſache kommen, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung (nicht hypothetiſch, ſondern innerlich) nothwendi-

gerweiſe da iſt *) (C. 612. M. I, 709.). Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriff eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit iſt, ſchicke (M. I, 710,), um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit widerſtreitendes in ſich hat. Wenn ſie nun alles wegſchaffen (von allem abſtrahiren) kann, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, auſser einem, ſo iſt dieſes das ſchlechthin (abſolut) nothwendige Weſen, man mag nun die Nothwendigkeit deſſelben begreifen (aus ſeinem Begriffe allein ableiten) können oder nicht (C. 613.). Nun ſcheint dasjenige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bei dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen (entweder als Beſtimmungen deſſelben, oder als Folgen, die durch ihn als den erſten Realgrund gegeben ſind) ſelbſt keiner Bedingung bedarf, folglich hierin dem Begriffe der unbedingten (von allen Bedingungen unabhängigen) Nothwendigkeit ein Genüge thut (C. 613. f. M. I. 711.). Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität (das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt,

---

*) Es iſt ein weſentliches Princip alles Gebrauchs unſerer Vernunft, ihre Erkenntniſs bis zum Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne dieſe wäre ſie nicht Erkenntniſs der Vernunft). Es iſt aber auch eine eben ſo weſentliche Einſchränkung eben derſelben Vernunft, daſs ſie weder die Nothwendigkeit deſſen, was da iſt, oder was geſchieht, noch deſſen, was geſchehen ſoll, einſehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da iſt, oder geſchieht, oder geſchehen ſoll, zum Grunde gelegt wird. Auf dieſe Weiſe wird die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeſchoben. Daher ſucht ſie raſtlos das Unbedingte, und ſieht ſich genöthigt es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es ſich begreiflich zu machen (G. 127. f.).

Digitized by Google

ſondern die gröſste Summe und den höchſten Grad realer Eigenſchaften hat, die nur immer einem Dinge beiwohnen können (S. II. 131) oder höchſt vollkommen iſt) würde ſich alſo zu dem Begriff eines unbedingt nothwendigen Weſens am beſten ſchicken (M. I, 712. C. 614.), ſ. Gang. Dieſer Begriff hat Gründlichkeit, wenn von Entſchlieſsungen die Rede iſt, wenn nehmlich einmal das Daſeyn eines nothwendigen Weſens zugegeben iſt; iſt es aber bloſs um Beurtheilung zu thun, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen, dann bedarf er Gunſt (M. I, 714. C. 615.), ſ. Gunſt. Obiges Argument hat gar nichts geleiſtet, wie man einſehen wird, wenn man bedenkt, daſs wenn auch

a. von irgend einer gegebenen Exiſtenz ein Schluſs auf die Exiſtenz eines unbedingt nothwendigen Weſens ſtatt finde;

b. ein abſolut reales Weſen ſich zur abſoluten Nothwendigkeit ſchicke;

daraus doch nicht geſchloſſen werden könne, daſs der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn daraus, daſs wir die Nothwendigkeit eines eingeſchränkten Weſens nicht aus dem allgemeinen Begriffe von ihnen ſchlieſsen können, folgt gar nicht, daſs ſie nicht unbedingt nothwendig ſeyn können. Auf dieſe Weiſe hätte alſo dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchafft (E. 615. M. I, 715.). Die Bedingung aber, unter welcher dieſes Argument Wichtigkeit hat, findet man im Art. Glaube, 3. (C. 616. f. M. I, 716.). Dieſes Argument hat Popularität. Es iſt dem gemeinſten Menſchenverſtande angemeſſen, und er findet es für ſchlechthin nothwendig, bis

Digitized by Google

zur höchſten Urſache hinauf zu ſteigen, die er dann für ſchlechthin nothwendig hält. Daher ſehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeſte Abgötterei doch einige Funken des Monotheismus (Glaubens an Einen Gott) durchſchimmern (M. I, 717. C. 617. f.). S. übrigens den Art. Gott 30—39. Die Nothwendigkeit iſt objectiv, wenn ſie in den Urtheilen, und ſubjectiv, wenn ſie im Subject liegt. Die letztere iſt die Gewohnheit, ſ. Gewohnheit, 3.

8. Was moraliſch, oder praktiſch, d. i. durch einen Willen (U. XII. ſ. Geſchmacksurtheil, 4. a. B.) nothwendig heiſst, findet man im Art. Glaubensſache, 11. Daſelbſt iſt auch angegeben, was objectiv und ſubjectiv moraliſch nothwendig bedeutet, nehmlich Pflicht und moraliſches Bedürfniſs. Die ſubjective Nothwendigkeit im Geſchmacksurtheil iſt erklärt im Art. Geſchmacksurtheil, 4. A d. Exemplariſche Nothwendigkeit iſt erklärt im Art. Geſchmacksurtheil, 4. a. G.

Notion,

ſ. Begriff, ſinnlicher.

Noumen,

Ding an ſich ſelbſt, intelligibeler Gegenſtand oder Verſtandesweſen im poſitiven Verſtande oder in poſitiver Bedeutung, reines Verſtandesweſen (beſſer Gedankenweſen), überſinnlicher Gegenſtand, das Ueberſinnliche, *το ὀν καθ' αὐτο, το ὀν τως ὀν*

Digitized by Google

noumenon ſenſu poſitivo. Noumen heiſst in der kritiſchen Philoſophie nach dem Sprachgebrauch in den Schulen der Alten, was blos durch den Verſtand erkannt werden kann (S. III, §. 3.). Da nun aber der Verſtand kein Object erkennen kann, als ein ſolches, das durch die Sinne gegeben iſt: ſo müſste ein Gegenſtand, der blos (ohne Sinne) durch den Verſtand erkannt würde, durch den Verſtand ſelbſt angeſchauet werden. Daher heiſst nun Noumen in poſitiver Bedeutung das Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung. Geſetzt nehmlich, es gebe noch eine andere Anſchauungsart als die unſrige, welche ſinnlich iſt, alſo eine nicht-ſinnliche, ſo müſste das eine intellectuelle ſeyn. Denn durch den Verſtand oder das intellectuelle Vermögen denken wir die Gegenſtände, die uns durch die Sinne gegeben ſind. Könnten wir nun durch den Verſtand anſchauen, ſo hieſse das, ſie ſo anſchauen können, wie wir ſie uns denken; nun können wir uns Dinge als ſolche denken, die an und für ſich ſelbſt vorhanden ſind, folglich könnten wir ſie auch ſo anſchauen, wie ſie ſind (*sicuti ſunt*), nicht blos ſo, wie ſie ſich uns darſtellen (*uti apparent*). Ob ein ſolcher Verſtand aber möglich oder wirklich iſt, davon wiſſen wir nichts (C. 307. M. I, 351.). Es iſt ein bloſses Gedankending (C. 594. Pr. 133.), ſ. Gott, 27. Diſciplin, 18.

2. Im Art. An ſich, 4. iſt gezeigt worden, daſs die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von den Noumenen in negativer Bedeutung iſt, nehmlich daſs die Kategorien blos auf Erſcheinungen begrenzt ſind und jene Noumenen durch ſie nicht erkannt werden können. Zur poſitiven Erkenntniſs der Noumenen müſste den Kategorien eine intellectuelle Anſchauung zum Grunde liegen, d. i. eine andere Anſchauung, als die ſinnliche. Eine ſolche An-

ſchauung haben wir nicht, alſo können wir nichts Poſitives von Noumenen angeben, was folglich von uns Noumenon genannt wird, muſs als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden (C. 308. f. P. 75.). S. Denken, 8. I, und Begriff, problematiſcher.

3. Die Eintheilung der Gegenſtände in Phänomena und Noumena, und die Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden. Die Begriffe aber können in ſinnliche und intellectuelle eingetheilt werden (M. I, 355.), ſ. Begriff, 16. Den letztern kann man aber keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo nicht für objectivgültig, oder ſolche ausgeben, durch die ein wirklich vorhandener Gegenſtand, der nichts Sinnliches an ſich habe, erkannt werde, ſ. Begriff, 16. II. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daſs unſere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten? Denn ſie ſind ja nichts weiter als die Einheit des Denkens, in welche das Mannigfaltige einer Anſchauung zuſammengefaſst wird. Nun fehlt es aber an einer Anſchauung des Noumens, was ſoll alſo in die Einheit der Kategorie zuſammengefaſst werden, und wie kann dieſe aus dem Verſtande entſpringende einfache Vorſtellung, z. B. Urſache, ohne einen durch die Anſchauung gegebenen Inhalt, einen wirklich vorhandenen Gegenſtand vorſtellen? Der Begriff eines Noumeni in negativer Bedeutung, bloſs problematiſch (unentſchieden, ob es ſolche Gegenſtände geben könne oder nicht *)) genommen, bleibt aber dem-

*) Indem wir gar keine Art der Anſchauung, als bloſs unſre ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als bloſs die Kategorien, kei-

Digitized by Google

ungeachtet zulässig. Ja es ist sogar für unsern Verstand, der jedem Ding durch Negation sein Gegentheil entgegensetzt, unvermeidlich, dem Phänomen den Begriff des Nichtphänomens oder Noumens, das die problematische Ursache der Erscheinung ist (C. 344.), als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff*), entgegen zu setzen. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand. Ein Verstand, für den ein solcher Gegenstand, als Object einer positiven Erkenntniss, gehört, ist vielmehr selbst problematisch. Denn ein solcher Verstand würde nicht durch Begriffe, etwa durch die Kategorien, mittelbar, sondern in einer nicht sinnlichen Anschauung, unmittelbar (so wie er ist), seinen Gegenstand erkennen. Wir können uns aber nicht die geringste Vorstellung davon machen, dass ein solcher Verstand real möglich sei, noch wie er möglich sei. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt. Vielmehr schränkt unser Verstand die Sinnlichkeit dadurch ein, oder begrenzt sie, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen. Denn er sieht ein, dass er Noumene durch keine Kategorien erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas denken, und folglich sein

---

ne von beiden aber Noumenen oder aufsersinnlichen Gegenständen angemessen ist (C. 345.).

*) Das heifst, dieser Begriff erinnert uns daran, dafs unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern blofs auf Gegenstände unsrer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge, als Objecte derselben, Platz übrig bleibt (C. 342.).

Feld durch ſie nicht erweitern, kann (C. 311. 343. ff. M. I, 383.).

4. Verſteht man, wie einige gethan haben, unter einer intelligibeln (dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegebenen) Welt (*mundus intelligibilis*) den Zuſammenhang der Sinnenwelt nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen, ſo giebt es eine ſolche intelligibele Welt. So würde z. B. die contemplative (beſchauliche) Aſtronomie, oder das, was man theoretiſche nennt, d. h. die Erſcheinungen am Himmel etwa nach dem copernikaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt, eine ſolche intelligibele Welt vorſtellig machen. In Anſehung der Erſcheinungen läſst ſich allerdings Verſtand und Vernunft gebrauchen, um ſie zu erklären. In der kritiſchen Philoſophie verſteht man aber unter einer intelligibeln Welt eine ſolche, die gar nicht Erſcheinung, alſo Noumen, iſt. Und um dieſe zu erkennen, giebt es weder einen Verſtandes- noch Vernunftgebrauch (C. 312. f. M. I, 356.).

5. Wenn wir unter bloſs intelligibeln Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich, weil die Kategorien immer ſinnliche Formen (Schemata) erfordern (C. 344.), ſ. Kategorie, 53. Denn die Bedingung, unter der wir allein alle unſere Verſtandesbegriffe gebrauchen können, wirkliche Gegenſtände durch ſie zu erkennen, iſt bloſs, daſs uns durch unſere ſinnliche Anſchauung Gegenſtände gegeben werden, die alſo die Formen der ſinnlichen Anſchauung haben und folglich, wo nicht im Raum, doch wenigſtens in der Zeit, und den Beſchaffenheiten derſelben unterworfen ſeyn müſſen. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen

Digitized by Google

wollte, ſo würden wir doch unſere Art, durch Kategorien zu denken, dazu nicht gebrauchen können. Verſtehen wir aber unter intelligibeln Gegenſtänden ſolche, die nicht ſinnlich angeſchauet werden können *), ſo gelten unſere Kategorien freilich nicht von denſelben, ſ. Kategorie, 42., und wir können niemals von ihnen eine Erkenntniſs, weder unmittelbar durch Anſchauung, noch mittelbar durch Begriffe haben. Allein dieſe Noumena in negativer Bedeutung müſſen doch zugelaſſen werden, aus dem in 3. angeführten Grunde, ob ſie wohl immer für das Wiſſen problematiſch ſind (C. 342. M. I, 382.). S. An ſich.

6. Der Fehler, der den Verſtand verleitet, über die Erfahrungsgegenſtände hinaus in intelligibele Welten auszuſchweifen, liegt darin, daſs ſein Gebrauch wider ſeinen Zweck transſcendental (als von Dingen überhaupt geltend, ſ. Modalität, 2.) gemacht wird. Die reinen Verſtandesbegriffe entſpringen nehmlich unabhängig von aller Anſchauung aus dem Verſtande. Die Anſchauung muſs aber dieſen Verſtandesbegriffen erſt einen Inhalt und dadurch objective Gültigkeit geben. Da kommt es uns nun vor, als könnten wir auch ohne alle Anſchauung erkennen, weil wir uns durch den Verſtand die Form eines jeden Gegenſtandes überhaupt, allgemein und ohne alle Anſchauung, vorſtellen können. Da wir nun dabei nicht ſinnlich anſchauen, ſo kommt es uns vor, als erkennten wir auf dieſe Art den Gegenſtand, wie er an ſich exiſtirt, oder als Nichtphänomen, d. i. Noumen (C. 345. f. M. I, 384. Pr. 107.) S. auch Gröſse, 16. Daſs aber die Moralität uns nöthigt,

---

*) So muſs es C. 342. ſtatt: Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, heiſsen.

an eine intelligibele Welt zu glauben, und wir uns ſelbſt als intelligibele Weſen betrachten müſſen, findet man im Art. Glaubensſache, Freiheit, 55. ff. und Welt, intelligibele, auch Modalität, 6.

Digitized by Google

Nachſchrift des Verlegers.

Das, zu dieſer Abtheilung gehörige Register muſste diesmal, aus verschiedenen Ursachen, zurückbleiben! Dagegen wird bey der zweyten, zur Oster Messe erscheinenden Abtheilung das Register für beyde, also für den ganzen 4ten Band geliefert werden. Eben so folgen bey der nächsten Abtheilung die zu beyden gehörigen mathematischen Figuren auf einer Kupfertafel.

Auch kann ich den Beſitzern dieſes Wörterbuches die beſtimmte Verſicherung geben, daſs daſſelbe mit dem 5ten Bande gewiſs geſchloſſen und vollendet wird, und daſs die drey nun noch fehlenden, Abtheilungen einander schnell folgen werden.

Jena, 1801. 6. November.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1802.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

IV. BD. II. ABTHEIL.

Digitized by Go

O.

Oberhaupt

im Reiche der Zwecke, ſ. Reich der Zwecke.

Oberſtes

Gut, ſ. Gut, 4. a.

Object,

ſ. Gegenſtand.

Objectiv,

objectivum, objectif. **Bei jeder Erkenntniſs kann man unterſcheiden das Subject, welches erkennet, und das Object oder den Gegenſtand, welcher erkannt wird. Wenn ich einen Stern am Himmel ſehe, ſo iſt dieſer Stern das Object, das ich ſehe, ich ſelbſt bin aber das Subject, welches den Stern ſieht. Daher heiſst nun das bei einer Erkenntniſs objectiv, was im Gegenſtande oder dem Object liegt, was aber im Subject liegt, oder in dem Erkennenden, heiſst ſubjectiv. Daſs ein Stern am Himmel ſteht, den ich ſehe, iſt objectiv, denn es liegt nicht an mir, daſs ich ihn aber ſehe, daſs ich ihn undeutlich**

Digitized by Google

ſehe, da ihn andre ganz deutlich, und Blinde gar nicht ſehen, das iſt ſubjectiv, denn es liegt in mir und den Sehenden und Blinden. Dieſe Wörter haben nun eine transſcendentale und eine empiriſche Bedeutung. Es kann nehmlich in der Erfahrung etwas objectiv, und doch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv ſeyn. Der Stern am Himmel iſt in der Erfahrung objectiv, allein der Raum, folglich auch die Ausdehnung des Sterns nach den drei Dimenſionen des Raums, iſt dennoch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv. Denn der Raum, folglich auch die Möglichkeit dreier räumlichen Dimenſionen, iſt eine bloſs unſerm ſinnlichen Anſchauungsvermögen anhängende Form, ſ. Expoſition, ſo daſs ohne dieſe ſubjective Beſchaffenheit den anſchauenden Weſen nichts Räumliches, folglich auch nicht die Ausdehnung des Sterns vorhanden ſeyn würde. Raum und eben ſo auch Zeit haben alſo keine transſcendentale Obiectivität, d. i. ſie ſind an ſich, unabhängig von unſerm Anſchauungsvermögen nicht vorhanden; aber ſie haben Objectivität in Anſehung des empiriſchen Gebrauchs, d. h. ſie ſind für alle Weſen vorhanden, die ein ſolches Anſchauungsvermögen wie wir haben, welches bewirkt, daſs ſie nothwendig alle ſinnlichen Gegenſtände einer gewiſſen Art (die äuſsern) in drei räumlichen Dimenſionen, und alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt in einer Zeitdimenſion anſchauen müſſen. S. auch: An ſich. Raum und Zeit haben alſo transſcendentale Subjectivität, da ſie aber doch für alle Menſchen vorhanden ſind, empiriſche Objectivität. Hätten wir nicht dieſe Formen der Sinnlichkeit, ſo würden wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit gar nicht haben, und es würde überhaupt weder Raum noch Zeit ſeyn; da wir alle aber dieſe Formen haben, ſo befinden wir uns alle mit allen Dingen in Zeit, und dem Cörper nach mit allen körperlichen Dingen, die allein durch dieſe Rau-

Digitized by Google

mesvorſtellung möglich werden, im Raum. S. Idealismus, 2. (C. 64. Schulz Prüfung, II. §. 80. S. 233.)

2. Objectiv heiſst alſo die Erkenntniſs desjenigen, was am Gegenſtande (nicht im erkennenden Subject) iſt (C. 819.). In transſcendentaler Bedeutung iſt eigentlich alles, was in unſern Sinnen iſt, Anſchauung im äuſsern und innern Sinn und Empfindung, und was im Verſtande iſt, Begriff und Idee, ſubjectiv, oder etwas in dem, der da anſchauet, empfindet und denkt; und wir ſind bloſs durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens im Stande, uns vorzuſtellen, daſs es auch noch etwas Objectives geben müſſe, das unſern unwillkührlichen, nicht von uns abhängenden, Anſchauungen und Empfindungen correſpondirt (Schulz Prüfung II. §. 98. S. 285.). Die Wahrnehmungsurtheile haben bloſs empiriſche Subjectivität, die Erfahrungsurtheile hingegen haben empiriſche Objectivität, ſ. Erfahrungsurtheil, 2. ff. (Pr. 92.) Die Kategorien ſind in transſcendentaler Bedeutung ſubjective Bedingungen des Denkens, d. i. ſolche, die in der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes ihren Grund haben; aber ſie haben objective Gültigkeit oder Realität zum empiriſchen Gebrauche, d. i. ſie ſind Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände, ſo daſs es keinen Erfahrungsgegenſtand geben kann, der nicht eine Gröſse, Beſchaffenheit, Verhältniſs, Urſache u. ſ. w. hätte (C. 123. P. 98.), ſ. Gültigkeit und Gegenſtand. In dieſer verſchiedenen Bedeutung heiſst es auch von der Einheit des Bewuſstſeyns, ſie ſei ſubjectiv, nehmlich in transſcendentaler, und objectiv, nehmlich in empiriſcher Bedeutung, ſ. Kategorie, 46.

3. In der praktiſchen Philoſophie wird das Wort objectiv eben ſo gebraucht. Jede moraliſche That iſt objectiv (praktiſch) nothwendig,

Digitized by Google

heifst, es ift nicht möglich, dafs fie nicht gefchehe, unter der Idee einer Vernunft, die über alle fubjective (im Subject liegende Triebe, Neigungen u. f. w.) Bewegurfachen völlige Gewalt hätte (G. 50 *)), f. Imperativ, S. 463. b. Jedes vernünftige Wefen foll fie thun, als von feiner eigenen Vernunft geboten (P. 35.) Sie würde für Jemanden auch fubjectiv nothwendig feyn, wenn eine blofs in diefem Subject liegende Bewegurfache machte, dafs die Handlung für daffelbe Bedürfnifs wäre, f. Bedürfnifs. Objectiv heifst im Praktifchen, was in der Vorftellung der reinen Vernunft liegt (P. 140.). Das gilt aber für jedes Wefen, was Vernunft hat; was aber diefe Allgemeingültigkeit hat, ift eben darum auch praktifch nothwendig, d. i. das Gegentheil ift nach allgemeinen Gefetzen der Vernunft nicht möglich. Folglich wäre fubjectiv nothwendig, in praktifcher Bedeutung, ein fich widerfprechender Begriff. Subjectiv heifst im Praktifchen, was in der Vorftellung der durch oder doch wider empirifche Bewegurfachen beftimmten Vernunft liegt, f. Achtung, 3. und Anreize. Dies kann nun niemals moralifch-praktifch nothwendig feyn, denn das Moralifch-Praktifch-Nothwendige kann nur in der reinen Vernunft liegen. Alles Moralifche ift alfo praktifch-objectiv; alles Sinnliche ift praktifch-fubjectiv. Jenes ift für den Willen beftimmend, wenn es auch nicht gerade Menfchen, fondern nur vernünftige Wefen giebt, die einen Willen haben; diefes ift nur für Wefen mit folchen Bedürfniffen, als wir Menfchen haben, für das Begehren und den Willen beftimmend.

4. Es giebt gewiffe Begriffe, die in theoretifcher Rückficht keine objective Realität haben, aber wohl in praktifcher Rückficht. Das heifst, zur Erkenntnifs der Gegenftände, die durch diefe Begriffe gedacht werden, können fie

Digitized by Google

nicht dienen; weil ihnen die Anſchauung fehlt, die einem jeden Begriff erſt die Gültigkeit giebt, daſs er als ein ſolcher angenommen werden kann, durch den etwas Wirkliches und kein bloſses Hirngeſpinnſt gedacht wird. Aber ſie haben objective Realität in praktiſcher Rückſicht, d. i. jedes vernünftig-ſinnliche Weſen ſoll ſo handeln, daſs bei dieſem Handeln entweder aller Zweck aus den Augen geſetzt werden muſs, welches für vernünftige Weſen unmöglich iſt; oder daſs die Zwecke der handelnden Weſen ohne die reale Möglichkeit jener Begriffe, d. h. ohne die Wirklichkeit der durch ſie vorgeſtellten Gegenſtände, unmöglich ſeyn würden, in welchem Fall ſie aber nicht Zwecke der vernünftigen ſinnlichen Weſen ſeyn könnten, (P. 4.), ſ. Freiheit, 27. ff. Dieſe Begriffe (die auch ſubjectiv nothwendig oder Bedürfniſſe der ſinnlich-bedingten Vernunft ſind) ſind z. B. die der Freiheit (P. 85.), des höchſten Guts (P. 207.), Gottes, der Unſterblichkeit, einer überſinnlichen Natur (ſ. Gut, höchſtes, 8. c.) und der Kategorien in Anwendung auf das Ueberſinnliche (ſ. Kategorie, 65. Gewiſſen, 7. und Glaubensſache, 11., auch Pflicht, 3.*)).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. §. 8. S. 64. — II. Th. I. Abth. I. B. II. H. I. Ab. §. 13. S. 122. — Methodenl. I. Hauptſt. IV. Abſch. S. 819.

Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Deſſ. Crit. d. prakt. Vern. Vorr. S. 4. — §. 1. S. 35. — I. Th. I. B. I. H. S. 85. — III. H. S. 140. — II. B. II. H. S. 207.

Occaſionalismus

der Erzeugung (*occaſionalismus*, *occaſionalisme*), ſ. Erzeugung, Evolutionstheorie,

Digitized by Google

3. f. Dasjenige teleologiſche Princip der Erzeugung organiſcher Weſen, nach welchem die oberſte Welturſache ihrer Idee gemäſs, bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der in derſelben ſich miſchenden Materie unmittelbar die organiſche Bildung giebt (U. 375. M. II, 906.). Der Occaſionalismus behauptet, daſs die Begattung nur die Gelegenheit (*occaſio*) zur Erzeugung organiſcher Weſen ſei, daſs es aber eigentlich die oberſte Welturſache ſei, welche die Erzeugung bewirke, indem ſie den, bei der Zeugung ſich miſchenden, Materien jedesmal unmittelbar ſelbſt diejenige organiſche Bildung gebe, welche der Idee angemeſſen ſei, die ſich die oberſte Welturſache von dem organiſchen Weſen, welches erzeugt werden ſoll, mache. Wenn man dieſes Syſtem annimmt, ſo geht alle Natur gänzlich verloren; denn die oberſte Welturſache iſt ja keine Natururſache, und ſeine Wirkung iſt intelligibel, oder eine Schöpfung, die alſo nichts erklärt. Wer folglich dieſes Syſtem behauptet, der hauet den Knoten durch, und benimmt ſich die Möglichkeit, ſeine Vernunft dazu zu gebrauchen, über die Möglichkeit einer ſolchen Art Producte zu urtheilen. Man kann daher vorausſetzen, daſs Niemand dieſes Syſtem annehmen werde, dem es irgend um Philoſophie zu thun iſt.

2. Eine andere Bedeutung des Worts Occaſionalismus findet man im Art. Harmonie, 4., von dem der vorhererklärte eigentlich nur eine Art, nehmlich der Occaſionalismus in der Erzeugung der organiſchen Weſen, iſt.

Offenbarung,

göttliche, übernatürliche, unmittelbare (*revelatio divina, ſupernaturalis, immediata, revelation divine, ſurnaturelle, immediate*).

Digitized by Google

Die übernatürliche Offenbarung iſt das Wunder, wodurch die Geſchichte, welche die Erzählung der Wunder des Urſprungs einer Religion beglaubigen ſoll, entſtanden iſt. Man nennt aber auch die Geſchichte ſelbſt, welche den Urſprung einer durch Wunder beglaubigten Religion, das Leben des Stifters derſelben, ſeine Lehren und Thaten, ſeine Vorſchriften und Anordnungen, erzählt, die Offenbarung. So nennen wir z. B. das Wunder (der Eingebung), wodurch die Urkunde (Bibel) entſtanden iſt, auf der die Beglaubigung der chriſtlichen Lehre beruht, Offenbarung. Aber wir nennen auch dieſe hiſtoriſchen Nachrichten (von dem, was Gott von uns fordert, für uns thut und gethan hat, und wie er ſeinen Willen beſtätigt hat) ſelbſt die Offenbarung (R. 117.).

2. Die Offenbarung iſt alſo das Wunder, durch welches uns gewiſſe Glaubensſätze der Religion überliefert wurden. Dieſe Glaubensſätze ſoll die geoffenbarte Religion als nothwendig vortragen, ſie ſollen nicht als ſolche durch die Vernunft erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menſchen auf alle künftige Zeiten mitgetheilt werden (R. 247.).

3. Die unmittelbare Offenbarung kann aber niemals beweiſen, daſs das, was ſie lehrt, wirklich von Gott ſei; ſondern es muſs durch die Vernunft unterſucht werden, ob das, was ſie lehrt, von Gott herrühren, oder doch ſein Wille ſeyn, könne oder gar müſſe (S. III. 295.) Das, was Gottes Wille ſeyn muſs, ſind unſre Pflichten, kann durch die Vernunft als göttliches Gebot erkannt werden, und iſt, nebſt einigen Lehren, welche bei unſern Pflichten als nothwendig vorausgeſetzt werden, die eigentliche Religion (Inbegriff unſerer Verbindlichkeiten in Beziehung auf Gott); das, was göttliche Offenbarung

Digitized by Google

ſeyn kann, iſt der Inbegriff gewiſſer Lehren und zufälliger (ſtatutariſcher) Vorſchriften, und iſt nicht ſowohl Religion, als vielmehr Theologie (Lehre von Gott). Darum kann es auch verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen, geben. Das Chriſtenthum iſt, ſo viel wir wiſſen, unter allen dieſen Formen die ſchicklichſte. S. Kirchenglaube, 13. (F. 45.).

4. Wenn nun der Theolog darauf dringt, daſs der Glaube an jenes ſinnliche Vehikel (gewiſſe Lehren und zufällige Vorſchriften) der Religion, welches, für dieſe oder jene Perſon, für dieſes oder jenes Zeitalter, zuträglich ſeyn kann, nothwendig zur Religion gehöre: ſo kann der Philoſoph dieſe Vermengung deſſen, was die Offenbarung über die eigentliche Religion wahres enthält, als etwas Zufälligen, mit der Religion ſelbſt, als dem Weſentlichen und Nothwendigen, nicht zulaſſen (F. 47.). S. Kirchenglaube, beſonders 14. ff.

Kant. Relig. II. St. Allg. Anm. S. 117. IV. St. II. Abſchn. S. 247.

Deſſ. Was heiſst ſich im Denk. orientiren. Berl. Mon. Oct. 1786. S. 321.

Deſſ. Streit der Facult. I. Abſchn. Anh. I. S. 45. — S. 47.

Offenherzigkeit

(*animus ingenuae indolis*, *ingénuité*,) die Naturanlage dazu, die ganze Wahrheit, die man weiſs, zu ſagen (R. 295. *)). K. räumt ein, wiewohl er es ſehr bedauert, daſs ſie in der menſchlichen Natur nicht angetroffen werde. Sie

muſs aber nicht mit der Pflicht der Aufrichtigkeit verwechſelt werden, welche darin ſteht, daſs der Menſch alles, was er ſagt, mit Wahrhaftigkeit ſage, ſ. Gewiſſen, 17. (R. 295.).

Ohngefähr,

blindes, (ἀυτοματον, *caſus*, *hazard*). Die Unabhängigkeit des Zuſtandes von der Nothwendigkeit durch Urſachen, nach Geſetzen der Cauſalität, als einer Wirkung. Der Zuſtand eines jeden Dinges in der Natur iſt nothwendig, denn er iſt in andern vorhergehenden Zuſtänden nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität (Urſache und Wirkung) gegründet, ſo daſs er aus jenen vorhergehenden in der Wahrnehmung gegebenen Zuſtänden erfolgen muſste, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung und Nothwendigkeit. Es iſt hier nicht von einem bloſs formalen und logiſchen Grunde die Rede, welcher eine Erkenntniſs iſt, aus der eine andere Erkenntniſs erkannt wird; dies heiſst der Erkenntniſsgrund, und eine jede Erkenntniſs muſs allerdings auch einen ſolchen Erkenntniſsgrund haben. So iſt mein Erkenntniſsgrund davon, daſs das Oel durch Hülfe eines Dochtes die Flamme ernährt, die Erfahrung; denn ich habe es ſehr oft wahrgenommen (C. 279.).

2. Es iſt aber hier eigentlich die Rede von dem materialen Grunde, d. i. von Gegenſtänden und Handlungen, durch die der Zuſtand einer Erſcheinung oder eines Naturdinges nothwendig in einen andern übergehen muſs, ſo daſs der letztere die Wirkung oder die nothwendige Folge der Cauſalität jener Gegenſtände oder Handlungen iſt, welche daher die Urſache heiſsen. Es iſt nehmlich ein Geſetz, (welches der Grundſatz der Cauſalität heiſst), ohne welches keine Er-

Digitized by Google

fahrung möglich wäre, daſs alles, was geſchieht, durch ſeine Urſache in der Erſcheinung *a priori* beſtimmt iſt, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Daher giebt es keine Veränderungen in der Natur, die nicht Wirkungen wären, und als ſolche nicht aus gegebenen Urſachen nothwendig erfolgen müſsten, folglich iſt jeder Zuſtand (Inbegriff der durch Veränderung entſtandenen Accidenzen) eines Dinges in der Natur nothwendig beſtimmt. Dies iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, und da die ganze Natur nichts anders, als ein nach dieſen Geſetzen Verknüpftes ſinnlicher Eindrücke iſt: ſo kann in der ganzen Natur uns nie etwas vorkommen, was nicht, in Anſehung ſeines Zuſtandes, durch etwas dieſem Zuſtande Vorhergehendes, welches eben die Urſache heiſst, nothwendig beſtimmt wäre (C. 280.).

3. Dieſe Wirkungen ſind aber ſtets Accidenzen, denn die Subſtanzen entſtehen und vergehen nicht, ſondern werden bloſs durch das Entſtehen und Vergehen ihrer Accidenzen oder ihres Zuſtandes verändert; alſo ſind es nur die Verhältniſſe oder Zuſtände (d. i. der Inbegriff der Accidenzen) der Dinge, nicht die Dinge ſelbſt, welche durch ihre Natururſachen nothwendig beſtimmt ſind, ſ. Fatum, 3. ff. und Analogie der Subſtanzialität (C. 232.).

4. Daher iſt nun der Satz: nichts geſchieht (in der Natur) durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur caſus*), ein Naturgeſetz *a priori*; alles, was geſchieht, iſt nehmlich durch ſeine Urſache beſtimmt, die zugleich der Erkenntniſsgrund der Möglichkeit des Geſchehens iſt. Dies iſt ein eben ſolches Geſetz, wie das im Art. Fatum, 7. Dieſer Grundſatz iſt ebenfalls, wie jenes (Fatum, 3.), dynamiſch, d. i. er betrifft bloſs das Daſeyn der Erſcheinungen, nicht die

Anſchauung derſelben. Er iſt aber, wie wir eben geſehen haben, eine Folge von dem Grundſatze der Cauſalität, der zu den Analogien der Erfahrung gehört, ſ. Analogie der Erfahrung (C. 281.).

5. Dieſer Satz gehört demnach zu den Kategorien der Relation, und zwar zu derjenigen, welche die Cauſalität heiſst. Er iſt ein Geſetz, welches in der Verknüpfung der geſammten Erfahrung nichts zuläſst, was dem Verſtande und dem ununterbrochenen Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der Einheit der Begriffe des Verſtandes, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn ohne dieſes Geſetz gäbe es Veränderungen ohne Urſachen, die ſie bewirkten, ſie wären alſo mit den übrigen Naturgegenſtänden und Veränderungen in keinem Zuſammenhange, ſondern ganz iſolirt, und folglich wäre von ihnen gar keine Erfahrungserkenntniſs möglich. Der Verſtand mit ſeinen Geſetzen iſt es nehmlich allein, in dem die Einheit der Erfahrung, worin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 282.).

6. Man kánn von dem blinden Ohngefähr noch den blinden Zufall unterſcheiden, welcher das Gegentheil von der blinden Nothwendigkeit iſt, und alſo zur Modalität und nicht zur Relation gehört. Er beſteht in der Unabhängigkeit des Daſeyns des Zufälligen von allem Grunde, oder daſs etwas, deſſen Gegentheil möglich iſt, ohne allen Grund, warum daſſelbe und nicht ſein Gegentheil exiſtirt, vorhanden iſt. So wie aber alle Nothwendigkeit durch das Geſetz der Cauſalität bedingt iſt, ſo iſt es auch aller Zufall, und es giebt ſo wenig einen blinden Zufall in der Natur (*in mundo non datur mere contingens*) als eine blinde Nothwendigkeit. Alles, was in der Natur geſchieht, iſt zufällig, d. h.

Digitized by Google

ſein Gegentheil iſt möglich, aber doch nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch die dieſer Zuſtand in das Gegentheil deſſelben verändert wird; und alles, was in der Natur geſchieht, iſt nothwendig, d. h. ſein Gegentheil iſt nicht möglich, aber wieder nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch welche dieſer Zuſtand und nicht ſein Gegentheil vorhanden ſeyn muſs. Beides beruhet alſo darauf, daſs es kein blindes Ohngefähr giebt, ſondern alles durch Natururſachen bedingt iſt.

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II. H. III. Abſchn. S. 323. — S. 279. f.

Ontologie,

ſ. Transſcendentalphiloſophie.

Ontologiſcher Beweis

für das Daſeyn Gottes, ſ. Gott, 31. ff.

Ontotheologie,

ſ. Theologie.

Oppoſition,

Entgegenſetzung (*oppoſitio, oppoſition*). Die Aufſtellung zweier Sätze, wovon der eine dasjenige aufhebt, was durch den andern geſetzt wird. So iſt die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt endlich, und, die Welt iſt unendlich, eine Entgegenſetzung, denn durch den erſtern wird die Endlichkeit der Welt behauptet, durch

Digitized by Google

den letztern aber aufgehoben. Endlich und unendlich ſind nehmlich einander entgegengeſetzt, d. i. das letztere (unendlich) hebt dasjenige auf, was durch das erſtere (endlich) geſetzt wird. Aber auch die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt unendlich, und, die Welt iſt nicht unendlich, iſt eine Entgegenſetzung, denn die Verneinung im letztern hebt die Behauptung im erſtern auf (C. 530. f. S. II, 62.).

2. Dieſe beiden Entgegenſetzungen ſind indeſſen ſehr verſchieden. Die letztere kann man eine Analytiſche Oppoſition, (*oppoſitio analytica*, *oppoſition analytique*,) nennen. Analytiſche oder logiſche Oppoſition iſt, wenn die Entgegenſetzung bloſs in der logiſchen Form der Urtheile liegt. Wenn zwei Urtheile gleichen Inhalt haben, alſo Subject und Prädicat in beiden die nehmlichen ſind, und nur die Qualität (die Bejahung und Verneinung) in beiden verſchieden iſt. Solcher analytiſchen Oppoſitionen giebt es drei: die contradictoriſche, conträre und ſubconträre (L. 181.). In engerer Bedeutung nennt K. bloſs die contradictoriſche die analytiſche oder logiſche Oppoſition. Contradictoriſche Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſpruchs (*oppoſitio contradictoria*, *oppoſition contradictoire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzten oder widerſprechenden Urtheile. So iſt die Oppoſition in dem disjunctiven Urtheile: ein Cörper iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend, eine contradictoriſche Oppoſition; denn es enthält zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Urtheile, d. i. ſolche, da das eine das andre ſo aufhebt, daſs kein drittes möglich iſt, und alſo eins von beiden Urtheilen durchaus wahr ſeyn muſs. Ein Cörper muſs durchaus entweder wohlriechend oder nicht wohlriechend ſeyn, denn ge-

Digitized by Google

ſetzt er riecbe gar nicht, ſo iſt er nicht wohlriechend, und alſo gilt von ihm das letztere Urtheil. Dies iſt ein logiſcher Grundſatz, welcher der Satz des ausſchlieſsenden dritten (*principium excluſi medii inter duo contradictoria*) heiſst. Auf dieſen Satz, welcher behauptet, daſs jedes Prädicat einem Subject entweder zukomme oder nicht, gründet ſich die logiſche Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes, daſs nehmlich nothwendig ſo oder anders geurtheilt werden müſſe, d. i. daſs das Gegentheil falſch ſei (L. 75.). Sagt man demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (*non eſt infinitus*), ſo muſs, wenn der erſtere Satz: die Welt iſt unendlich, falſch iſt, der letztere Satz in dieſem disjunctiven Urtheile nothwendig wahr ſeyn, weil er das contradictoriſche Gegentheil des erſtern iſt: die Welt muſs nicht unendlich ſeyn. Geſetzt nehmlich, die Welt wäre der Quantität (Gröſse) nach etwas ganz Unbeſtimmtes, und weder der Begriff des unendlichen noch der des endlichen auf die Welt anwendbar, ſo wäre es doch wahr, daſs die Welt nicht unendlich wäre. Denn dadurch, daſs eine unendliche Welt verneint wird, wird nicht eine endliche behauptet, ſondern bloſs eine unendliche aufgehoben (C. 531.). Die contradictoriſchen Urtheile nennt man widerſprechende Sätze (L. 182.).

3. Conträre Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſtreits (*oppoſitio contraria, oppoſition contraire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier conträren oder einander widerſtreitenden Urtheile. Urtheile ſind aber einander conträr oder widerſtreiten einander, wenn ſie beide allgemeine Sätze ſind, bei den nehmlichen Subjecten und Prädicaten, nur daſs der eine bejahet und der andere verneint. So iſt die Oppoſition in den beiden Urtheilen, alle Cörper ſind vergänglich, und, kein Cörper iſt vergäng-

lich, eine conträre Oppoſition. Von ſolchen Urtheilen ſagt das eine mehr aus, als das andere; denn der erſte Satz behauptet, alle Cörper ſind vergänglich, ſollte nun der andere Satz eben ſo viel ausſagen, ſo müſste er den erſten bloſs aufheben, und ſagen: nicht alle Cörper ſind vergänglich, d. i. einige Cörper ſind nicht vergänglich. Aber der conträre Satz hebt nicht bloſs das alle auf, ſondern geht weiter, und behauptet: kein, gar kein Cörper iſt vergänglich, d. i. von allen Cörpern muſs man die Vergänglichkeit verneinen. In dieſem Ueberflüſsigen nun, daſs er auſser der Verneinung des andern Satzes noch mehr ausſagt, kann nun eine Falſchheit liegen. Folglich können zwar nicht beide Sätze wahr ſeyn, aber ſie können beide falſch ſeyn. Es kann falſch ſeyn, daſs alle Cörper vergänglich ſind, es kann aber auch falſch ſeyn, daſs kein Cörper vergänglich iſt, indem vielleicht einige vergänglich ſind, andere nicht. In Anſehung dieſer Urtheile gilt daher nur der Schluſs von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des andern; aber nicht von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern. (S. 183.). Dies iſt eine analytiſche oder logiſche Oppoſition.

4. Dialektiſche Oppoſition, Entgegenſtellung (*oppoſitio dialectica*, *oppoſition dialectique*). Sie iſt eine Entgegenſtellung ſolcher Urtheile, wo die Entgegenſetzung in dem Inhalt der Urtheile liegt, oder in der logiſchen Materie derſelben. So iſt in dem disjunctiven Urtheile: ein jeder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, eine dialektiſche Oppoſition; denn beide Urtheile: ein jeder Cörper iſt gut riechend, und, ein jeder Cörper iſt nicht-gut riechend, bejahen, aber die Entgegenſetzung iſt in den beiden Prädicaten: gut riechen, nicht-gut riechen. Hier hebt ſich nicht nur gut und nicht gut einander auf, aber riechend iſt in beiden Prädica-

ten, und da kann es möglich ſeyn, daſs ein Cörper gar nicht riecht, dann riecht er weder gut, noch nicht gut, ſondern er riecht gar nicht. In der dialektiſchen Oppoſition können alſo beide Urtheile falſch ſeyn. (C. 531. M. I. 610.)

Dieſe Oppoſition gebrauchte ſchon ein groſser Mann der alten Zeit, um die Dogmatiker irre zu machen, welche die Natur dieſer Sätze nicht gehörig kannten. Dies war Zeno, ein ſcharfſinniger Dialektiker aus Elea in Italien, gebohren in der 71. Olympiade, ein Schüler des groſsen Parmenides. Plato beſchuldigte aber den Zeno, wegen ſeines Gebrauchs der dialektiſchen Oppoſition, einer muthwilligen Sophiſterei. Allein Zeno drang in die feinſten Spitzfindigkeiten der Metaphyſik ein, und ſetzte, wie Plato meinte, bloſs dadurch in Verlegenheit, daſs er einerlei Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen, und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) ſei weder endlich noch unendlich. Denn das Unendliche habe weder Mitte, noch Anfang, noch Ende, noch Theile, und ſei folglich ein Unding; was aber ſei, könne nicht wie ein Unding ſeyn; das Wirkliche aber begrenze ſich durch einander, wenn es mehrere wären; wäre es aber nur eins, ſo ſei es durch nichts begrenzt, folglich müſsten es mehrere Götter (Welten) geben, wovon er das Gegentheil vorher bewieſen hatte, oder einen Gott (eine Welt), welches nicht möglich ſei. So behauptete er ferner: Gott ſei weder in Bewegung, noch in Ruhe. Das Unbewegliche ſei ein Unding; denn kein anderes könne zu ihm, und daſſelbe komme zu nichts anderm. Solle ſich aber etwas bewegen, ſo müſſe es mehr als Eins geben, denn das Eine müſſe ſich nach dem Andern hinbewegen. Zur Bewegung gehörten wenigſtens zwei, oder mehr Dinge als eins. . . So bewies er, daſs Gott kei-

Digitized by Goog

nem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich ſei (*Ariſtotelis lib. de Xen. Zen. et Gorgia.* Κεφ. γ.). Es ſchien nun denen, die den Zeno beurtheilen wollten, er habe zwei einander widerſprechende Sätze ableugnen wollen, welches (nach 3.) ungereimt wäre. Plutarch ſagt z. B. von ihm, er habe durch ſeine einander widerſprechenden Behauptungen (δ. ἐναντιολογιας) alles zweifelhaft gemacht (Stäudlin Geſch. des Skepticism B. 1. S. 216. *)). Kant aber findet nicht, daſs ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Daſs die Welt, wenn er nehmlich ſich das Univerſum unter Gott dachte, weder endlich, noch unendlich ſei, iſt ganz richtig, ſ. Antinomie, 3. A. a. u. 4. A. a. Es iſt ferner richtig, daſs das Univerſum weder in Ruhe (in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig) ſei, noch ſich bewege (ſeinen Ort verändere; denn alle Oerter ſind nur im Univerſum, folglich kann das Univerſum an keinem Orte ſeyn, und ſich daher weder bewegen noch in Ruhe ſeyn. Wenn das Weltall alles, was exiſtirt, in ſich faſst, ſo iſt es auch in dieſer Rückſicht keinem andern Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Denn es giebt auſser dem Weltall kein anderes Ding, mit dem es könnte verglichen werden, ſo daſs es ihm ähnlich oder unähnlich ſeyn könnte. Die Entgegenſetzung liegt bei dieſen Sätzen immer in den Prädicaten, denn die Sätze ſind immer beide allgemein verneinend: die Welt iſt nicht endlich, und ſie iſt nicht unendlich, welche Zeno immer beide für falſch erklärt. Die Falſchheit ſolcher Urtheile beruhet nehmlich darauf, daſs ſie eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, z. B. daſs das Weltall an einem Ort ſei, oder es auſser ihm ein anderes Ding gebe, mit dem das Weltall verglichen werden könne. Nun iſt das falſch; wenn alſo eine ſolche Bedingung wegfällt, unter welcher allein jeder dieſer einander widerſtreitenden Sätze gelten kann, ſo fallen auch die Sätze ſelbſt alle beide weg (C. 530. f. M. I, 609.).

Sagt man demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), ſo können beide Sätze falſch ſeyn. Beide Sätze ſind ſich nehmlich einander nicht contradictoriſch, ſondern dialektiſch entgegengeſetzt, und der entgegengeſetzte Satz hebt den andern nicht auf, ſondern die Entgegenſtellung liegt in den Prädicaten.

Jene widerſtreitenden Sätze heiſsen eigentlich ſo: die Welt iſt entweder ein unendliches, oder nicht unendliches Ganze. Beides iſt falſch, wenn die Vorausſetzung, daſs die Welt kein Ganzes ſei, falſch iſt. Dies iſt aber wirklich der Fall, weil ſie gar nicht als ein vollendetes Ganze exiſtirt, ſondern nur ſo zu exiſtiren ſcheint, welcher Schein weil er nicht wegzuſchaffen iſt, ſondern zur Natur unſers Erkenntniſsvermögens gehört, transſcendental iſt. Denn die Sinnenwelt exiſtirt nur in unſern Anſchauungen und in unſerm Verſtande, und bleibt nicht etwa, wenn auch der endliche oder unendliche Rückgang in der Reihe der Erſcheinungen aufgehoben wird, ſie iſt alſo nur in dieſen Erſcheinungen und folglich nur ſo weit vorhanden, als menſchliche Anſchauungen jedesmal reichen. Aber hier iſt auch nicht ihr Ende, ſondern, wird die Anſchauung irgend einmal wodurch erweitert, ſo erweitert ſich die Gröſse der Welt, die nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher und nach Verſtandesgeſetzen verknüpfter Eindrücke iſt. Sie iſt daher weder als endlich, noch als unendlich gegeben; ſondern geht in unbeſtimmte Weite nach allen Gegenden des Raums, und iſt nur im empiriſchen Regreſſus (Rückgang in der Erfahrung) der Reihe der Erſcheinungen und auſser derſelben für ſich gar nicht anzutreffen. Dieſe Reihe der Erſcheinungen iſt jederzeit bedingt, z. B. jeder Raum ſetzt einen andern voraus, der ihn begrenzt. Alſo iſt dieſe Reihe niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo

Digitized by Google

kein unbedingtes Ganzes. Folglich exiſtirt ſie auch nicht als ein Ganzes, weder mit unendlicher, noch endlicher Gröſse (C. 531. ff. M. I, 611. 612.).

Die abſolute Totalität oder Vollſtändigkeit der Gröſse in der Erſcheinung, oder die unbedingte Vollſtändigkeit der Erſcheinungen unter dem Namen der Welt, iſt eine kosmologiſche Idee (ſ. Kosmologiſch und Natur) und zwar nach der Ordnung der Kategorien die erſte. Was nun jetzt von ihr geſagt worden iſt, das gilt auch von allen übrigen. Es giebt nehmlich noch drei ſolche kosmologiſche Ideen: die abſolute Totalität der Theile in einer gegebenen Erſcheinung, die abſolute Totalität der über einander geordneten Urſachen, und die abſolute Totalität der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen. In den Erſcheinungen iſt die Reihe der Bedingungen, der Theile, der Urſachen, des Zufälligen, nur in der Verknüpfung der vorhergehenden Bedingungen, auf die ich zurückgehe, in der Erſcheinung, nicht aber an ſich, als in einem eigenen Dinge anzutreffen, welches vorhanden ſei, wenn ich dieſen Rückſchritt von Bedingung zu Bedingung in der Erſcheinung auch nicht thue. Daher werde ich ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich noch unendlich. Denn Erſcheinung iſt ja nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes, und die Theile werden ja erſt dadurch gegeben, daſs man in der Zerlegung der Syntheſis oder Verknüpfung von der Theilung des Ganzen zur Theilung der Theile, und von dieſer zur Theilung der dadurch aufs neue gegebenen Theile, und ſo immer weiter in der Theilung fortgeht. Dieſer Fortgang in der Theilung aber iſt niemals vollendet, und alſo weder als endlich, noch als unendlich gegeben. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen. Man geht

Digitized by Google

auch hier von Bedingung zu Bedingung oder einer Urſache zur andern fort, als könnte man einmal eine unbedingt nothwendige Urſache erreichen. Allein dieſe Reihe von Urſachen kann ihrer Vollſtändigkeit nach niemals weder als endlich, noch als unendlich angeſehen werden, weil ſie als Reihe einander untergeordneter Vorſtellungen nur im Fortgange von einer Bedingung des Daſeyns zur andern beſteht. Vor dieſem Aufſteigen von Urſache zu Urſache aber kann dieſe Reihe gar nicht exiſtiren, weil ſie auſser unſern Vorſtellungen, als eine Reihe von Dingen an ſich gar nicht vorhanden iſt. (C. 533. M. I. 613.).

Dies iſt die Art, wie die Antinomie der reinen Vernunft (ſ. Antinomie) bei ihren kosmologiſchen Ideen gehoben wird. Man kann aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch kritiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen. Man kann nehmlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect beweiſen, wenn Jemand etwa an dem directen Beweiſe (ſ. Expoſition, 4. ff. und Idealismus, 2.) nicht genug hätte. Der Beweis beſtehet in folgendem hypothetiſchen Schluſs, deſſen Conſequens ein disjunctives Urtheil iſt, und den man ein Dilemma nennt:

Oberſatz: Antecedens: Wenn die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt: (disjunctives Conſequens) ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich;

Unterſatz: Nun iſt ſie weder endlich, noch unendlich (ſ. Antinomie, 5. A. a.);

Schluſsſatz: Alſo iſt es falſch, daſs die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſei.

Digitized by Google

Der Unterſatz eines ſolchen Dilemma bejahet, daſs das Conſequens, alle Glieder hindurch (deren es hier zwei giebt: die Welt iſt endlich, die Welt iſt unendlich), falſch ſei, und der Schluſsſatz bejahet, daſs das Antecedens falſch ſei; denn von der Falſchheit des Conſequens gilt der Schluſs auf die Falſchheit des Antecedens (L. 203. f.).

Hieraus folgt alſo, daſs Erſcheinungen überhaupt auſser unſern Vorſtellungen nichts ſind. Das iſt es aber, was Kant unter der transſcendentalen Idealität der Erſcheinungen verſteht, und was zu beweiſen war (C. 534. f. M. I. 614.).

Man ſiehet hieraus, daſs die Beweiſe der vierfachen Antinomie (ſ. Antinomie, 3.) nicht Blendwerke, ſondern gründlich ſind. Sie beweiſen nehmlich unter der Vorausſetzung, daſs Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze:

die Welt iſt endlich, und ſie iſt unendlich;

die Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es iſt nichts einfaches in der Welt;

es giebt in der Welt einen freien Willen, und in der Welt iſt alles nothwendig;

zur Welt gehört eine ſchlechthin nothwendige Urſache, und es giebt gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen;

entdeckt aber, daſs in der Vorausſetzung: daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich ſei, eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zur Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Gegenſtände der Sinne, nehmlich, daſs ſie bloſs Erſcheinungen,

Digitized by Google

er Vorſtellungen unſrer Sinnlichkeit ſind. Die transſcendentale Dialektik thut alſo dadurch nicht der Zweifelſucht (dem Skepticismus), wohl aber der ſkeptiſchen Methode einen Vorſchub, die an dieſem dialektiſchen Verſuch der Aufdeckung des unſerm Erkenntniſsvermögen anklebenden Scheins, durch Aufſtellung jenes Widerſtreits in der Antinomie, ein Beiſpiel ihres groſsen Nutzens aufweiſen kann. Denn, wenn man auf dieſe Weiſe die Beweiſe der Vernunft in ihrer gröſsten Freiheit gegen einander auftreten läſst, ſo liefern ſie zwar zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, aber dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſrer Urtheile dienliches (C. 535. M. I. 615.).

Noch mache ich auf die Wichtigkeit des Unterſchiedes zwiſchen unendlichen und negativen Urtheilen aufmerkſam, der durch die Arten der Oppoſition, die jetzt erläutert worden ſind, recht in die Augen fällt. Bei der contradictoriſchen und conträren Oppoſition ſind es das bejahende und verneinende Urtheil, bei denſelben Subjecten, die ſich einander widerſprechen oder widerſtreiten; bei der conträren oder dialektiſchen Oppoſition ſind es aber das bejahende und unendliche Urtheil (ſ. Limitation), welche ſich einander widerſtreiten. In der allgemeinen oder Elementarlogik, wo nicht auf den Inhalt der Urtheile, ſondern auf die Form derſelben geſehen wird, ſind die unendlichen Urtheile den bejahenden gleich, weil bei den erſtern die Verneinung im Prädicat und nicht in der Form liegt, allein dem Inhalt nach ſind ſie verneinend. Nur allgemein bejahende und allgemein verneinende Sätze ſind einander conträr entgegengeſetzt, weil der allgemein verneinende Satz den allgemein bejahenden Satz nicht bloſs aufhebt, ſondern noch etwas Neues ſetzt. Der Satz: alle Menſchen ſind ſterblich, wird von dem: kein Menſch

iſt ſterblich, nicht blofs aufgehoben, denn das thut ſchon der beſonders verneinende Satz: einige Menſchen ſind nicht ſterblich; ſondern es wird damit auch behauptet, dafs auſser einem oder einigen Menſchen auch alle übrigen ſterblich ſind.

6. Logiſche Oppoſition (*oppoſitio logica*, *oppoſition logicale*) iſt zwar, in engerer Bedeutung, auch die Oppoſition durch Widerſpruch, wie die analytiſche, allein man thut doch wohl, dafs man den Namen logiſche Oppoſition gebraucht, wenn man die Oppoſition des Widerſpruchs nicht der dialektiſchen, ſondern der realen Oppoſition entgegen ſetzen will. Man hatte, ehe Kant ſeinen Verſuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen (Königsberg 1763), ſchrieb, ſein Augenmerk einzig und allein auf die Oppoſition durch den Widerſpruch, oder höchſtens auf die Oppoſitionen, die aus den logiſchen Formen der Urtheile erfolgen, gerichtet. Die logiſche Oppoſition beſtehet nun nach dieſer Bedeutung darin, dafs von demſelben Subject der nehmliche Begriff, der von ihm bejahet wird, auch verneint wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar nichts, ein Unding (*nihil negativum*, *irrepraeſentabile*), ſ. Ding, 4. *β.*, wie der Satz des Widerſpruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, es ausſagt. Ein Cörper in Bewegung iſt ein logiſches Etwas, (*cogitabile*), ein Cörper, der nicht in Bewegung iſt, iſt auch ein logiſches Etwas, d. i. beides läſst ſich denken, es enthält der Begriff keinen Widerſpruch. Allein ein ſich bewegender Cörper, der nicht in Bewegung wäre, iſt gar nichts. Bei der logiſchen Oppoſition *) wird alſo nur auf die-

*) Das Wort Repugnanz, Widerſtreit, das K. damals gebrauchte, paſst beſſer für die Entgegenſetzung in conträren Urtheilen.

jenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädicate einander und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden, dem Inhalt nach, wahrhaftig bejahend (Realität) und welches wahrhaftig verneinend (Negation) ſei, darauf hat man hierbey gar nicht acht. Z. E. das finſtere Ding iſt nicht finſter, iſt ein Widerſpruch. Das erſtemal wird finſter von dem Dinge logiſch bejahend prädicirt, das zweitemal logiſch verneinend, obgleich finſter dem Inhalt nach verneinend, oder im metaphyſiſchen Verſtande eine Negation iſt, denn es bedeutet die Verneinung des Lichts. Uebrigens könnte man auch alle Oppoſition der logiſchen Form der Urtheile nach, alſo die contradictoriſche, die conträre und die ſubconträre logiſche Oppoſitionen nennen. Der logiſchen Oppoſition des Widerſpruchs ſetzt aber Kant entgegen (S. II, 62. ff.)

7. die reale Oppoſition, Realoppoſition, Realrepugnanz (*oppoſitio realis*, *oppoſition reale*). Dies iſt eine Entgegenſetzung ohne Widerſpruch. Sie beſtehet nehmlich darin, daſs nicht die Begriffe, ſondern die Dinge oder ihre wirklichen Beſchaffenheiten einander entgegengeſetzt werden. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (Reales) *). Bewegkraft eines Cörpers nach einer Gegend und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen ſich einander nicht, und ſind in dem Cörper zuſammen möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas iſt, nicht nur ein Denkbares (*repraeſenta-*

*) Kant ſagt Denkbares (*cogitabile*). Allein es iſt nicht bloſs ein logiſches Etwas, ſondern auch ein metaphyſiſches Etwas, welches man durch das Wort Real ausdrückt.

Digitized by Google

bile), denn ihr Begriff enthält keinen Widerſpruch, ſondern auch ein Reales, denn der Begriff hat einen Gegenſtand, der empfunden werden kann. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz (Kraft nach einer gewiſſen Richtung), wenn ſie allein wäre, geſetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen gehören doch dem Dinge zuſammen an, und ihre Wirkung, die Ruhe, kann empfunden werden. Dennoch iſt dieſe Wirkung auch Nichts; denn wären beide Tendenzen nicht im Cörper, ſo würde eben daſſelbe, nehmlich Ruhe, ſtatt finden. Allein dies iſt doch ein ganz anderes Nichts, als das beim Widerſpruch. Denn das Widerſpruchsnichts war ein eigentliches Unding, das Nichts aber des realen Widerſtreits iſt eine transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*). Jenes iſt ein Nichts, das ſich gar nicht denken läſst (*irrepraeſentabile*), dieſes läſst ſich denken, nehmlich als Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes, ſ. Ding, 2. β. Die Arithmetiker wenn ſie dieſes Nichts, in Anwendung auf Zahlen, als Mangel aller Zahl betrachten, nennen es Zero oder Null, und bezeichnen es durch o. Dieſe Realrepugnanz (realer Widerſtreit) beruht alſo auf der Beziehung zweier Realitäten A und B in einem und demſelben Dinge. Folglich verneint die eine Realität A nicht, was die andere B bejahet, denn Realitäten verneinen gar nicht, ſondern bejahen ſtets; da aber doch beide, A und B, mit einander im Widerſtreit ſind, ſo heben ſich ihre Wirkungen einander auf, und ſind dieſe einander ganz gleich, ſo erfolgt weder von der einen noch von der andern eine Wirkung, ſondern dieſe iſt dem Zero oder der Null der Arithmetiker gleich. Setzet, Jemand habe die Activſchuld 100 Rthl., oder habe von einem Andern 100 Rthl. zu fordern, ſo iſt dies eine Realität A, denn er hat eine wirkliche Einnahme von 100 Rthl. zu fordern. Es habe

aber eben derſelbe auch eine Paſſivſchuld von 100 Rthl. oder ſei einem Andern 100 Rthl. ſchuldig, ſo iſt dies auch eine Realität B, denn er hat eine wirkliche Ausgabe von 100 Rthl. zu machen. Beide Schulden zuſammen heben ſich einander auf, und die Wirkung davon iſt Zero oder Null, d. i. er hat eigentlich Nichts im Vermögen, von dieſen 100 Rthl. nichts zu bekommen, aber dann auch nichts wegzugeben, er beſitzt davon eigentlich nichts. Man ſieht leicht ein, daſs dieſes Zero ein verhältniſsmäſsiges (relatives) Nichts ſei, indem nehmlich nur eine gewiſſe Folge nicht iſt. Bei der Aufhebung durch den Widerſpruch aber iſt ſchlechthin (abſolut) Nichts, denn wer 100 Rthl. Activſchuld und Paſſivſchuld hat, der beſitzt nur Nichts in Beziehung auf die Activſchuld; wenn man aber 100 Rthl. hat und nicht hat, ſo hat man nicht Nichts in Beziehung auf etwas, ſondern die ganze Vorſtellung iſt imaginär, es iſt an und für ſich gar nichts, was man ſich vorſtellen will. Das eigentliche Unding, das aus dem Widerſpruch folgt, iſt eigentlich gar keine Vorſtellung, ſondern nur ein Beſtreben, ſich etwas logiſch Unmögliches zu denken. Demnach kann dieſes Unding nicht durch Zero = o ausgedrückt werden, denn dieſes enthält keinen Widerſpruch, ſondern nur die Aufhebung eines realen Etwas. Es läſst ſich denken, daſs eine gewiſſe Bewegung nicht ſei. Die Ruhe iſt die Abweſenheit einer gewiſſen möglichen Empfindung, nehmlich der der Bewegung, alſo iſt ſie zwar eine Negation, aber doch auch noch mehr als bloſs denkbar, weil ſie durch die Abweſenheit der Empfindung realiſirt wird. Daſs aber ein bewegtes Ding ſich nicht bewege, läſst ſich gar nicht einmal denken, folglich noch weniger empfinden (S. II, 62. ff.).

Die Mathematiker bedienen ſich dieſer realen Entgegenſetzung bei ihren Gröſsen, und um ſolche anzuzeigen, bezeichnen ſie die beiden ein-

ander entgegengeſetzten Gröſsen mit dem Zeichen + und —, z. B. die 100 Rthl. Activſchulden mit + 100, und die 100 Rthl. Paſſivſchulden mit — 100, oder auch umgekehrt. Denn da eine jede ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo daſs wenn z. B. die Activſchulden den Paſſivſchulden, die Paſſivſchulden damit zugleich, den Activſchulden entgegengeſetzt werden, ſo iſt es einerlei vor welchen + und vor welchen — geſetzt wird, nur daſs dann das eine immer als das Entgegengeſetzte von dem andern betrachtet, in allem übrigen aber nicht weiter, als etwa in der Gröſse, von dem andern unterſchieden iſt. Ein Schiff reiſe z. B. von Portugall aus nach Braſilien, welches von Portugall aus gegen Abend liegt, ſo daſs das Schiff zu dieſer Fahrt Morgenwind nöthig hat. Man bezeichne nun die Längen aller der Wege, die es mit dem Morgenwinde zurücklegt, mit +, und die mit dem Abendwind zurückgelegten mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten, z. B. + 4 heiſsen 4 Meilen nach Abend zu, und — 4 bezeichne 4 Meilen nach Morgen zu. So iſt die Fahrt in 7 Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Weſten oder Abend zu gekommen iſt. Diejenigen Gröſsen, vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, in ſo fern ſie mit ſolchen, die + vor ſich haben, zuſammengenommen werden ſollen. Sollen ſie aber mit ſolchen, vor welchen auch — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo findet keine Entgegenſetzung mehr ſtatt, weil dieſe nur zwiſchen + und — ſtatt hat. Nun iſt die Subtraction ein Aufheben, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Gröſsen zuſammengenommen werden. Folglich kann das —, das auch als Zeichen der Subtraction gebraucht wird (ſ. Conſtruiren, 9. b.), ſo daſs beide Bedeutungen gemeiniglich mit einander verwechſelt werden, hier nicht das Zeichen der Subtraction ſeyn, ſondern + und — zuſammen können nur erſt eine Abziehung oder

Digitized by Google

Subtraction bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction bezeichnet, ſondern eine wirkliche Vermehrung und Zuſammenthuung (Addition) von Gröſsen einerlei Art iſt. Aber + 9 — 5 = 4 bedeutet eine Abziehung (Subtraction). Denn die Zeichen der Entgegenſetzung + und — deuten an, daſs die eine Zahl 5 in der andern 9 ſoviel aufhebe, als ihr gleich iſt, nehmlich 5. Eben ſo bedeutet das Zeichen + für ſich allein eigentlich keine Addition, ſondern nur, wenn die Zahl, vor der es ſteht, in Verbindung mit einer andern Zahl gedacht werden ſoll, vor der auch + ſteht. Soll aber eine Zahl, vor der + ſteht, mit einer, vor der — ſteht, zuſammen genommen werden, ſo kann dieſes nicht anders als vermittelſt der Entgegenſetzung geſchehen, und da bedeutet das Zeichen + ſowohl als das — zugleich eine Subtraction, nehmlich daſs eine Gröſse in der andern ſo viel, als ihr gleich iſt, aufhebe. So fern alſo die Zeichen einerlei ſind, ſo müſſen die bezeichneten Gröſsen ſchlechthin ſummirt (addirt) werden, in ſo fern ſie aber verſchieden ſind, können ſie nur durch eine Entgegenſetzung, d. i. vermittelſt der Subtraction zuſammengenommen werden. Demnach dienen dieſe zwei Zeichen in der Mathematik *) nur, um diejenigen Gröſsen zu unterſcheiden, die einander entgegengeſetzt ſind. Dadurch kann man zweierlei erkennen, erſtlich dieſes Gegenverhältniſs, und zweitens zu welcher Art Gröſsen der Reſt nach der Subtraction gehöre. Hätte man in dem Exempel von der Reiſe nach Braſilien den Weg durch den Oſtwind mit — bezeichnet, ſo wäre daſſelbe herausgekommen, nur hätte der Reſt das Zeichen — gehabt (S. II, 64. ff.).

*) Kant hielt ſie damals noch für eine Gröſsenwiſſenſchaft, ſ. Mathematik.

Digitized by Google

Wenn nun eine Gröſse mit einer andern nicht anders als durch Entgegenſetzung kann zuſammen genommen werden, ſo heiſst ſie in Anſehung dieſer andern Gröſse, welche dann eine poſitive genannt wird, eine negative Gröſse. Man kann alſo keine Gröſse ſchlechthin negativ nennen, ſondern nur in Beziehung auf eine ihr entgegengeſetzte, ſo daſs man ſagen muſs, daſs + a und — a eins die negative Gröſse des andern ſei. Die Mathematiker nennen zwar gewöhnlich die mit — bezeichneten Gröſsen negative, verſtehen aber immer darunter, daſs ſie die einer andern mit + bezeichneten entgegengeſetzten ſind. Dieſe Entgegenſetzung zweier Gröſsen iſt nun die reale, und nicht bloſs Gröſsen, ſondern auch andre Dinge können auf dieſe Art einander entgegengeſetzt werden. Es ſeien + 3 Capitalien, — 8 Paſſivſchulden, ſo können beide einer und derſelben Perſon zukommen. Indeſſen heben ſie ſich einander auf, und die Folge iſt Zero oder Null. Man kann daher die Paſſivſchulden negative Capitalien, eben ſo aber auch die Capitalien negative Schulden nennen. Das heiſst aber nicht, daſs die Schulden Negationen oder bloſse Verneinungen von Capitalien wären, denn alsdenn hätten ſie ſelber die o zum Zeichen; ſondern daſs die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeien. Der Ausdruck negative Gröſsen iſt daher eigentlich nicht beſtimmt genug, weil es nicht die Gröſse, ſondern ihr Verhältniſs iſt, was damit bezeichnet werden ſoll. Denn negative Gröſsen würden überhaupt Verneinungen (Negationen) bedeuten, welches aber gar nicht der angegebene mathematiſche Begriff dieſer Gröſsen iſt. Die Realoppoſition giebt erſt dieſen Begriff, und an und für ſich kann es keine ſolche negative Gröſsen geben. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daſs das eine der entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des andern (und alſo bloſse Negation

Digitized by Google

= o) iſt: ſo kann man nach der Methode der Mathematiker z. B. das Untergehen ein negatives Aufgehen, das Fallen ein negatives Steigen u. ſ. w. nennen. Es iſt aber klar, daſs man, da alles hier auf das Gegenverhältniſs ankömmt, auch das Aufgehen ein negatives Untergehen u. ſ. w. nennen kann. Allein es iſt am ſchicklichſten, dem, worauf die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des Negativen beizulegen. So iſt es z. B. ſchicklicher, Schulden negative Capitalien zu nennen, als umgekehrt. Man kann auch das dem andern entgegengeſetzte die Negative (Sache) von dem andern nennen. Z. E. das Untergehen iſt das Negative des Aufgehens (S. II, 67. ff.).

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur ſtatt, in ſo ferne von zwei Dingen als poſitiven Gründen eins die Folge des andern aufhebt. Es ſei Bewegkraft ein poſitiver Grund, ſo kann ein realer Widerſtreit nur ſtatt finden, in ſo ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung iſt, ſo daſs ſie einander gegenſeitig ihre Folgen aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient Folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen

a. in eben demſelben Subjecte angetroffen werden; denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, ſo entſpringt daraus keine wirkliche Entgegenſetzung;

b. es kann eine der opponirten Beſtimmungen bei einer Realentgegenſetzung nicht das contradictoriſche Gegentheil der andern ſeyn; denn alsdann wäre der Widerſtreit logiſch und unmöglich, wie bewieſen worden;

c. es kann eine Beſtimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andere geſetzt iſt; denn ſonſt läge darin gar keine Entgegenſetzung;

d. ſie können, in ſo fern ſie einander widerſtreiten, nicht alle beide verneinend ſeyn; denn alsdann wird durch keine etwas geſetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müſſen in jeder Realentgegenſetzung die Prädicate alle beide poſitiv ſeyn, doch ſo, daſs in der Verknüpfung die Folgen in demſelben Subjecte ſich gegenſeitig aufheben. Auf ſolche Weiſe ſind Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide für ſich betrachtet poſitiv. Die Fahrt gegen Abend iſt eben ſowohl eine poſitive Bewegung als die gegen Morgen, nur in eben demſelben Schiffe heben ſich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf (S. II, 69. f.).

Hierdurch ſoll nun nicht gemeint ſeyn, als ob dieſe einander realentgegengeſetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in ſich ſchlöſſen. Ein Schiff, das nach Weſten bewegt wird, bewegt ſich alsdann nicht nach Oſten oder Süden, u. ſ. w. es iſt auch nicht an allen Orten zugleich. So kleben ſeiner Bewegung viele Negationen an. Allein dasjenige, was in der öſtlichen ſowohl als weſtlichen Bewegung bei allen dieſen Verneinungen noch Poſitives iſt, iſt das einzige, was einander real widerſtreiten kann. $A + o = A$, $A - o = A$ $o + o = o$, $o - o = o$, ſind alſo insgeſammt keine Entgegenſetzung, wie man hier ſiehet, denn in keinem wird etwas aufgehoben, was geſetzt war. Imgleichen iſt $A + A = 2A$ keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig, als $A - A = o$. (S. II, 70. f.).

Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der erſten iſt, heiſst: Allenthalben, wo

ein poſitiver Grund iſt, und die Folge iſt Zero, da iſt eine Realentgegenſetzung. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſoviel als der Wind dazu Grund enthält, ſo muſs ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen, daſs die Aufhebung der Folgen eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſei ein beliebiger Grund zur Folge b, ſo kann ſie nicht anders o werden, als wenn ein Grund zu — b da iſt. Wenn Jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht bloſs 6000 Rthl. ausmachen, auſser in ſo fern 10000 — 4000 = 6000 iſt, d. i. in ſo fern 4000 Rthl. Schulden da ſind (S. II. 71. f.). S. Mangel.

Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben ihre nützliche Anwendung

a. in der Bewegungslehre, ſ. Bewegung, VII. 2. S. 624. f.;

b. in der Seelenlehre, ſ. Luſt, negative;

c. in der praktiſchen Weltweisheit, ſ. Tugend;

Dieſe Realoppoſition iſt aber von zweierlei Art:

8. Die mögliche, oder potentiale Realoppoſition (*oppoſitio realis potentialis*), wenn von zwei Prädicaten, die zwei verſchiedenen Dingen zukommen, das eine die Folge des andern wechſelſeitig unmittelbar nicht aufhebt, aber dennoch das eine die Negative iſt, in ſo ferne es die

Digitized by Google

Beſchaffenheit hat, daſs es doch entweder die Folge des andern, oder wenigſtens etwas, was eben ſo beſtimmt, wie dieſe Folge, und ihr gleich iſt, aufheben könnte. Auch dieſe Oppoſition iſt real, in der Mathematik beſtändig im Gebrauche, und verdient es auch in der Philoſophie zu ſeyn. Von zwei Cörpern, die auf derſelben geraden Linie ſich mit gleichen Kräften von einander entfernen, iſt eine der andern Negative. Allein, ſie theilen einander ihre Kräfte nicht mit. Folglich ſtehen ſie nur in potentialer Entgegenſetzung, weil ein jeder Cörper in dem andern eben ſo viel Kraft aufheben würde, als in ihm ſelbſt iſt, wenn er auf ihn ſtieſse. Die Luſt, die ein Menſch hat, und die Unluſt (als das reale Gegentheil, nicht als Mangel der Luſt) eines andern, ſtehen in potentialer Entgegenſetzung, ſo lange die Unluſt des Einen die Folge der Luſt des Andern noch nicht wirklich vernichtet (S. II. 96.). Die andere Art der Realoppoſition iſt

9. die wirkliche oder reale Realoppoſition (*oppoſitio actualis realis*), wenn von zwei Beſtimmungen, die verſchiedenen Dingen zukommen, das eine wechſelſeitig die Negative des andern iſt, und die Folge des andern unmittelbar aufhebt. So ſtehen z. B. Bewegkräfte eben deſſelben Cörpers nach einander gerade entgegengeſetzten Richtungen in wirklicher Realoppoſition, denn die Bewegkräfte ſind Beſtimmungen, die als Urſachen welchſelſeitig die Wirkungen von einander aufheben. An zwei Cörpern, die gegen einander in eben derſelben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt ſind, kann die eine dieſer Kräfte der andern Negative genannt werden (S. II, 95. f.).

10. Die ſubconträre Oppoſition (*oppoſitio ſubcontraria, oppoſition ſubcontraire*).

Sie beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, von denen das eine beſonders (*particulariter*) bejahet oder verneinet, was das andere beſonders verneinet oder bejahet. So iſt die Oppoſition in den Urtheilen: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, eine ſubconträre Oppoſition, denn es iſt ein beſonders bejahendes und ein beſonders verneinendes Urtheil, die hier einander entgegengeſetzt ſind. Sie können beide wahr, aber nicht beide falſch ſeyn. Folglich gilt in Anſehung ihrer nur der Schluſs: wenn der eine dieſer Sätze falſch iſt, ſo iſt der andere wahr; aber nicht umgekehrt (L. 183.). Es iſt beides wahr, daſs einige Menſchen gelehrt, einige aber nicht gelehrt ſind; wäre es aber falſch, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, ſo wären einige Menſchen nothwendig nicht gelehrt, denn es wäre keiner gelehrt; aber daraus, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, folgt gar nicht, daſs einige Menſchen nicht gelehrt ſind, denn die übrigen Menſchen könnten wohl auch gelehrt ſeyn. Sie heiſsen ſubconträr, weil ſie unter (*ſub*) den conträren enthalten ſind. So ſind die ſubconträren Urtheile: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, unter den conträren Urtheilen: alle Menſchen ſind gelehrt, kein Menſch iſt gelehrt, enthalten. Die ſubconträren Sätze nennt man Nebenſätze (Kieſewetter Logik 1 Th. S. 334.). Bei den ſubconträren Urtheilen findet keine

II. reine oder ſtrenge, auch ächte Oppoſition (*oppoſitio pura ſ. ſtricta*, *oppoſition pure ou ſtricte*) ſtatt; denn es wird in beiden Urtheilen nicht von denſelben Objecten verneinet oder bejahet. Reine Oppoſition iſt nehmlich diejenige, in welcher in dem einen Urtheil das von demſelben Subject bejahet wird, was in dem andern von ihm verneint wird. Eine ſolche

Oppoſition iſt z. E. in contradictoriſchen Urtheilen (L. 182.). In den beiden Urtheilen z. B.: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, wird in dem erſten Urtheile nicht von denſelben Menſchen das bejahet, was im andern verneint wird (L. 184.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 530. ff.

Deſſ. Logik, Einleit. VII. S. 75. — I. 3. Abſchn. §. 47. ff. S. 181. ff. — §. 79. S. 203.

Deſſ. Verſ. d. Begr. d. negativen Gröſsen in die Weltw. einzuführen. 1. Abſchn. S. 3. ff. 2 Abſchn. S. 19. ff. — 3. Abſchn. S. 46. ff.

Ordnung,

(τάξις, *ordo*, *ordre*). Dieſer Name kömmt in ſeiner weitläuftigſten Bedeutung jeder Anzahl von Begriffen oder von Dingen zu, die nach einem beſtimmten Geſetz mit einander in Verhältniſs ſtehen, und der Begriff der Ordnung iſt alſo eine Prädicabilie der Relation. Im eingeſchränktern Sinne aber verſteht man unter der Ordnung bloſs das Verhältniſs der Dinge zu einander in Raum und Zeit nach beſtimmten Geſetzen. Man ſieht hieraus, wie falſch die Leibnitziſche Erklärung iſt, daſs der Raum die Ordnung der zugleich- und auſsereinander ſeyenden, und die Zeit die Ordnung der auf einander folgenden Dinge ſei. Das Ordnen der Dinge, oder das Setzen derſelben in Verhältniſſe nach beſtimmten Geſetzen, macht nicht den Raum, ſondern iſt, wenn dieſe Dinge äuſsere (durch die fünf äuſsern Sinne wahrnehmbare oder ſie afficirende) ſind, ohne Raum nicht möglich, und ſetzet alſo ſchon den Raum voraus, und wir können uns durchaus keine Ordnung, oder irgend ein Verhältniſs der äuſsern Dinge

anders als im Raume denken. Und eben ſo verhält es ſich auch mit allen ſinnlichen Gegenſtänden überhaupt in Anſehung der Zeit (Schulz Prüf. II. §. 2. S. 2. und I. S. 204. f.).

2. Die Ordnung zugleich- und aufsereinanderſeyender Dinge kann nichts anders bedeuten, als: die Beſtimmung der Stellen, die ſie im Raum einnehmen und einnehmen können. Eben ſo kann die Ordnung auf einander folgender Dinge nichts anders bedeuten, als: die Beſtimmung der Stellen, die ſie in der Zeit haben oder haben können. Die Stellen in Raum und Zeit ſind nehmlich das Wo und Wann, welche freilich durch die Dinge beſtimmt, aber darum doch nicht durch ſie erzeugt werden. Man kann die Ordnung eintheilen nach den verſchiedenen Arten der Verbindungen, die es giebt, weil eben das Verhältniſs der Dinge zu einander nach beſtimmten Geſetzen, oder die Ordnung, die Verbindung oder die Vorſtellung der Einheit derſelben (welche eben das Geſetz iſt) möglich macht.

3. Hiernach giebt es alſo eine mathematiſche Ordnung, die Ordnung in Raum, Zeit und Empfindung, oder der ausgedehnten und intenſiven Gröſsen, alſo die Ordnung, die die Anſchauungen und Empfindungen der Dinge betrifft; und eine dynamiſche Ordnung, die Ordnung der Zuſtände, die eine Reihe von Urſachen und Wirkungen ausmachen, und der wechſelſeitig in einander wirkenden Subſtanzen, alſo die Ordnung, die das Daſeyn der Dinge betrifft. Dieſe Ordnung iſt wieder entweder phyſiſch nach Naturgeſetzen, oder metaphyſiſch nach Geſetzen, die bloſs im Erkenntniſsvermögen vorgeſtellt werden. Die letztere kann man auch die teleologiſche Ordnung nennen, da ein Ding der Zweck, das andere das Mittel dazu iſt; da nach der phyſiſchen Ordnung ein Ding die Urſache des

andern (der Wirkung) iſt (U. 420.). Die Ordnung der zugleich in einander wirkenden Subſtanzen ſetzt zwar Raum voraus, aber iſt doch nicht, wie Schulz (Prüfung, II, S. 6.) ſagt, bloſs die Verſchiedenheit ihrer Oerter im Raum. Denn es kann auch eine Ordnung in der Kraft ſeyn, mit der ſie wirken, z. B. daſs ſie einander nach beſtimmten Geſetzen abſtoſsen oder anziehen, alſo ein Verhältniſs der Kräfte nach beſtimmten Geſetzen. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Ordnung der Zuſtände, die eine Reihe von Urſachen und Wirkungen ausmachen, die nicht bloſs eine Verſchiedenheit ihrer Stellen in der Zeit, ſondern auch ihrer Kräfte, bedeuten können; welches noch mehr für Schulzens Behauptung gegen Leibnitzens Erklärung des Raums und der Zeit ſpricht.

4. Wolf hat in ſeiner Ontologie (*Ontologia Cap. VI.* §. 472. ff.) ein Capitel von der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, in welchem er ſagt: die Ordnung iſt die Aehnlichkeit in der Art, wie die Dinge neben einander geſtellt werden, oder auf einander folgen. Dies iſt offenbar bloſs eine Art der Ordnung, nehmlich die mathematiſche; denn die moraliſche Ordnung iſt weder etwas im Raum noch in der Zeit, ſondern in den Geſinnungen, bei denen es wohl auf das Verhältniſs derſelben zu andern moraliſchen Weſen nach beſtimmten Geſetzen, aber nicht auf das Nebeneinander- und Nacheinanderſeyn ankömmt. Wolf erklärt alſo bloſs die Ordnung im eingeſchränktern Sinne des Worts. So, ſagt er, hat Euklides ſeine Elemente nach einer Ordnung geſchrieben, indem er das vorausſchickte, was nöthig war, das Folgende zu verſtehen und zu demonſtriren. In Euklides Elementen iſt alſo darum eine Ordnung, weil eine Aehnlichkeit in der Art iſt, wie die Definitionen und Sätze auf einander folgen. Allein wenn auch gar keine Aehnlichkeit vorhanden wäre, ſondern alles nur

Digitized by Google

nach einem beſtimmten Geſetz auf einander folgte, ſo wäre ſchon Ordnung da. Das Geſetz bringt aber gemeiniglich Aehnlichkeit in die Ordnung. Wenn daher das Geſetz der Ordnung unbekannt iſt, und es daher ſchwer iſt, wegen Mangel der Aehnlichkeit, oder weil ſie nicht leicht wahrgenommen wird, Ordnung zu entdecken, ſo glaubt man oft, es ſei keine Ordnung vorhanden. So hält man die Sterne für unordentlich am Himmel zerſtreuet, ob es uns wohl nur an dem Geſetz fehlt, nach welchem ſie geſtellt ſind.

5. Leibnitz nahm zuerſt den Begriff der Ordnung unter die ontologiſchen Begriffe auf, und Wolf ſtellte ihn zuerſt in einem Syſtem der Ontologie mit auf. Der letztere war auf dem rechten Wege, indem er einſah, daſs die Ordnung gewiſſe Regeln habe, welches eben das Weſentliche derſelben iſt. Er hat aber auch den Fehler gemacht (§. 571. ff.), daſs er den Begriff der Ordnung zur Erklärung des Begriffs des Aufeinanderfolgens gebraucht, da er doch dieſen zur Erklärung des Begriffs der Ordnung gebraucht hatte.

6. Baumgarten machte ebenfalls einen ſolchen Cirkel im Erklären. Er ſagt (Metaph. §. 60.): die Ordnung iſt die Uebereinſtimmung in dem Einerleiſeyn des Nebeneinanderſeyns und des Nacheinanderſeyns vieler Sachen; und im Folgenden (§. 160.) ſagt er: die Ordnung der nebeneinanderſeienden Dinge, die zugleich auſſer einander befindlich ſind, iſt der Raum, und die Zeit iſt die Ordnung der auf einander folgenden Dinge. Nun heiſst aber nebeneinanderſeyn in verſchiedenen Stellen des Raums, und nacheinanderſeyn in verſchiedenen Stellen der Zeit ſeyn. Alſo ſind die zu erklärenden Begriffe des Raums und der Zeit wieder in den Baumgartenſchen Erklärungen des Raums und der Zeit enthalten (Schulz Prüfung Th. 2. S. 170.).

Digitized by Google

Organ,

ſ. Organiſirtes Weſen.

Organiſation,

ſ. Organiſirtes Weſen, 4.

Organiſirtes Weſen,

organiſirter oder organiſcher Cörper, (*ens, ſ. corpus organiſatum, ſ. organicum, être ou corps organiſé ou organique*). Es giebt gewiſſe Producte der Natur, z. B. die Bäume, in welchen ein jeder Theil, z. B. die Baumblätter, nur durch alle übrige da ſind, und auch als um der andern und des Ganzen willen exiſtirend gedacht werden. Ein ſolcher Theil heiſst ein Organ oder Werkzeug (*organum, inſtrumentum, organe, inſtrument*), z. B. das Auge, Ohr und die übrigen Werkzeuge der Sinne des thieriſchen Cörpers. Allein es giebt auch Werkzeuge der Kunſt, nehmlich ſolche, die nur als Zwecke überhaupt möglich vorgeſtellt werden können, weil ſie wieder als Mittel für ein Ganzes dienen ſollen. So iſt z. B. das Rad in einer Uhr ein ſolches Werkzeug. In einem Naturproduct heiſst aber nur dasjenige Organ, was die andern Theile als wirkende Natururſache derſelben wirklich mit hervorbringt, ſo daſs die Organe ſich einander wechſelſeitig hervorbringen, und ſo das Naturproduct ſich ſelbſt organiſirt. Ein Werkzeug der Kunſt kann das nicht, ſondern modificirt nur den ſchon vorhandenen Stoff. Nur die Natur liefert den Stoff zu allem, ſelbſt zu den Werkzeugen der Natur und Kunſt. Ein ſolches Naturproduct nun, deſſen Theile Organe der Na-

Digitized by Google

tur ſind, heiſst ein organiſirtes Weſen (U. 291. M. I. 809.), und ein ſolches Weſen iſt zweckmäſſig zum Leben eingerichtet, weil zum Leben gewiſſe Einrichtungen in einem ſolchen Weſen nöthig ſind, die die einzelnen Theile deſſelben zu Zwecken und wieder zu Mitteln für die übrigen erfordern (G. 4.).

2. In einer Uhr iſt ein Theil das Werkzeug der Bewegung des andern, aber nicht ein Rad die wirkende Urſache der Hervorbringung des andern; daher iſt auch die hervorbringende Urſache der Uhr und ihrer Form nicht in der Natur der Materie derſelben, ſondern auſser ihr in einem nach Zwecken handelnden Weſen. Darum bringt auch nicht ein Uhrrad das andere, eine Uhr andere Uhren hervor, und beſſert ſich auch nicht ſelbſt aus, welches alles bei organiſirten Weſen der Fall iſt. Ein organiſirtes Weſen iſt alſo nicht bloſs Maſchine, wie eine Uhr, denn dieſe hat lediglich bewegende Kraft (Mechanismus); ſondern es beſitzt in ſich bildende Kraft (Organismus), und zwar eine ſolche, die es den Materien mittheilt, welche ſie nicht haben, welches ſie organiſiren heiſst. Ein organiſirtes Weſen hat folglich eine ſich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann (M. II, 810. U. 292. f.).

3. Die Natur wirkt alſo in den organiſirten Weſen nicht als ein Analogon der Kunſt, denn da müſste der Künſtler (ein vernünftiges Weſen) auſser dem organiſirten Weſen ſeyn; ſie wirkt auch nicht in dem organiſirten Weſen als ein Analogon des Lebens (eine Seele); denn wollte man dies behaupten, ſo würde man da entweder die Materie beleben, welche Behauptung, daſs das Leben in der Materie ſtecke, der Hylozoismus heiſst, welches aber dem Weſen der

Digitized by Google

Materie widerſpricht, nach welchem ſie eben durch ihre Lebloſigkeit oder Trägheit, daſs ſie ſich nicht ſelbſt durch ein Princip des innern Sinnes zum Handeln beſtimmen kann, von der Seele (oder dem innern Princip des Handelns) unterſchieden iſt; oder man würde die Materie beſeelen, wobei man aber ſchon organiſirte Materie als Werkzeug der Seele voraus, und ebenfalls den Künſtler auſser dem organiſirten Weſen ſetzen würde (U. 293. f. M. II. 811.).

4. Man verſteht alſo unter Organiſation der Natur (*organiſatio naturae*, *organiſation de la nature*) diejenige Beſchaffenheit eines Weſens oder Cörpers, nach welcher er aus ſolchen Theilen beſtehet, die ſich einander wechſelſeitig hervorbringen, erhalten und erſetzen, ſo daſs zugleich der eine Theil die wirkende Urſache und auch der Zweck aller übrigen Theile, und dieſe die wirkenden Urſachen und die Zwecke jenes einen Theils ſind. Nur ſo können die Theile zweckmäſsig und in ihrer Form beharrlich angeordnet ſeyn, wie man daher auch die (mathematiſche) Organiſation erklärt (S. III, 564. f.). Weſen, die eine ſolche Organiſation haben, kann man auch Naturzwecke nennen (U. 293.).

5. Organiſirte Weſen ſind nehmlich die einzigen in der Natur, welche nur als Zwecke derſelben möglich gedacht werden können, und alſo dem Begriff eines Zwecks der Natur objective Realität geben, d. i. durch einen ſolchen Gegenſtand zeigen, daſs er kein leerer Begriff iſt, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie (Beurtheilungsart ihrer Gegenſtände nach Zwecken) verſchaffen. Denn *a priori* kann man die Möglichkeit einer Natur nach Zwecken nicht einſehen (M. II, 813. U. 295.).

Digitized by Google

6. Dieſer Begriff eines Naturzwecks iſt alſo kein conſtitutiver Begriff des Verſtandes oder der Vernunft; denn er beſtimmt weder, gleich dem Begriff der Urſache, wie die Naturdinge beſchaffen ſeyn müſſen, noch giebt er, gleich dem moraliſchen Zweck, an, wozu die Naturdinge, in Beziehung auf etwas auſser denſelben, am Ende vorhanden ſind. Aber dieſer Begriff kann doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft ſeyn; denn er kann unſrer Urtheilskraft zum Leitfaden dienen, die Dinge in der Natur ſo zu beurtheilen, und die Nachforſchung darüber ſo zu lenken, daſs wir ſie mit den Zwecken unſers moraliſchen Vernunftvermögens in Verbindung ſetzen, und ſo den oberſten Grund der organiſirten Natur (Gott) als Urheber aller Naturgegenſtände zugleich nach einer entfernten Analogie eines Weſens, das nach Zwecken überhaupt und insbeſondere nach moraliſchen Begriffen handelt, betrachten können (M. II. 812. U. 294.).

7. Man kann einer gewiſſen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den Naturzwecken Licht geben. Man bedient ſich nehmlich, wie dieſes bei der franzöſiſchen Revolution öfters der Fall geweſen iſt, häufig des Worts Organiſation für Einrichtung der Magiſtraturen u. ſ. w. und ſelbſt des ganzen Staatscörpers. Dies iſt ein ſehr richtiger Gebrauch dieſes Worts, denn jedes Glied ſoll in einem ſolchen Ganzen nicht bloſs Mittel, ſondern zugleich auch Zweck ſeyn, und wechſelſeitig zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkend und durch die Idee des Ganzen wiederum (ſeiner Stelle und Function nach) beſtimmt ſeyn (U. 294. *)).

8. Ein organiſirtes Product der Natur iſt alſo das, in welchem alles Zweck und

zugleich auch Mittel iſt. Nichts iſt in ihm umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuſchreiben, ſo daſs die bloſse Beantwortung der Frage, was iſt ſeine wirkende Urſache, ſchon ſein Daſeyn allein nicht erklärt. (M. II, 814. U. 295. f.). Die methodiſch angeſtellte Erfahrung, d. i. Beobachtung der Gegenſtände der Natur, giebt die Veranlaſſung, daſs dieſer Begriff eines Naturzwecks uns zum Bewuſstſeyn kommt, und wir die Gegenſtände der Natur nach demſelben beurtheilen. Allein, da mit dieſem Begriff der wechſelſeitigen Zweckmäſsigkeit aller Theile eines organiſirten Weſens die Vorſtellungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden ſind, ſo muſs er irgend ein Princip *a priori* zum Grunde haben. Es iſt daher ein der Urtheilskraft eigenthümliches Verfahren (Maxime), die organiſirten Weſen ſo zu beurtheilen, als müſſe alles in ihnen nothwendig wechſelſeitig Zweck und Mittel ſeyn, als könne nichts an denſelben umſonſt und nichts entbehrlich für das Ganze ſeyn (U. 296. M. II, 815.). So nehmen z. B. die Zergliederer der Gewächſe und Thiere die Maxime als unumgänglich nothwendig an, um zu erforſchen, warum und zu welchem Ende dieſen Geſchöpfen gerade ſolche Theile, eine ſolche Lage und Verbindung derſelben, und gerade dieſe innere Form gegeben worden, daſs nichts in einem ſolchen Geſchöpfe umſonſt ſei (M. II, 816. U. 296.). Hier wird alſo der Möglichkeit des Naturproducts eigentlich eine Idee (Vernunftvorſtellung, die in keinem wirklichen Gegenſtande vollkommen erreicht oder für unſere Erkenntniſs erſchöpft wird) zum Grunde gelegt, die Natur ſoll nehmlich ſo gewirkt haben, wie wir wirken, wenn wir nach Zwecken wirken, und dieſer Grund ſoll doch nicht auſser dem organiſirten Weſen, denn ſonſt wäre es nicht Natur, ſondern in ihm ſelbſt liegen. Dieſe Idee ſoll das Naturproduct möglich gemacht haben. Wenn nun

Digitized by Google

aber diese Idee ein Grund *a priori* ist, aus welchem wir die Form des Zusammengesetzten (die Einheit der Materie), als Wirkung einer Causalität, die einem durch jene Idee bestimmten Naturgesetz unterworfen ist, ableiten: so muss sich auch der Zweck der Natur, als Einheit, die das Mannichfaltige der Materie verknüpft, auf Alles, was in dem organisirten Naturproducte liegt, erstrecken. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung nach Ideen im Ganzen auf einen nicht in der Natur, sondern in einer Vernunft (nach Ideen wirkenden Vermögen), also übersinnlichen Grund beziehen, der über den blinden Mechanismus der Natur (nach blossen Bewegungsgesetzen der wirkenden Natururfachen) hinausliegt: so ist gar kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil als von der Bestimmung der Causalität nach Ideen unabhängig anzunehmen, und sie nicht ganz nach dem Princip der Organisation, dass alles an einem solchen Naturproduct wechselseitig Zweck und Mittel sei, zu beurtheilen. Wollten wir hier noch Ausnahmen machen, so würden ungleichartige Principien (des Naturmechanismus und der Organisation) mit einander vermischt, und es würde gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben (M. II, 817. U. 297.). Selbst bei mechanischen Concretionen im organischen Cörper, oder Dingen, die blos als Wirkungen von Natururfachen zusammengewachsen zu seyn scheinen, z. B. Häuten *), Knochen,

*) So hat man auch wirklich eine Verschiedenheit der Organisation in der Haut, diesem grosen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, entdeckt. Die Haut der Neger soll z. B. zu besserer Herauslassung schadlicher Materien geschickter seyn; als die der Weisen. Diese Meinung bekommt auch dadurch viel Wahrscheinlichkeit, dass die Neger in der durch sumpfigte Waldungen verdorbenen Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödtlich wird, als in ihrem Elemente leben (S. III. 358 *).

Haaren, muſs doch die Urſache, welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, ſie modificirt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer als nach Zwecken wirkend beurtheilt werden, ſo, daſs alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muſs, und alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt (U. 298. M. II. 818.). Ja, wir nehmen es ſogar bei einem organiſirten Weſen als Grundſatz an, daſs kein Werkzeug (Organ) zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte und ihm am meiſten angemeſſen iſt (G. 4. M. II, 19. C. 425.). S. übrigens Teleologie und Zweck.

9. Kant nimmt zweierlei Art von Organiſation an, wovon die eine aber nur noch Hypotheſe iſt. Die eine nennt er die mechaniſche, welches die iſt, die wir in der Natur wirklich finden, und die auf Nebeneinanderſtellung der Theile zu Bildung einer gewiſſen Geſtalt, alſo auf mathematiſchen Principien beruhet. Er ſchlägt aber noch eine dynamiſche Organiſation vor, welche auf Zerſetzung der Theile flüſſiger Materien, alſo auf chemiſchen Principien beruhet. Man kann z. B. als Hypotheſe annehmen, daſs dem Gemüth im empiriſchen Denken, d. i. im Auflöſen und Zuſammenſetzen gegebener Sinnenvorſtellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt ſei, wenn ſie gereizt (afficirt) werden, nach ihrer Verſchiedenheit das Waſſer, was, nach Sömmering, in der Gehirnhöhle iſt, in dem die Nerven ſich enden, in ſeine Urſtoffe zu zerſetzen. So könnte man erklären, wie durch Entbindung des einen oder des andern dieſer Urſtoffe die Nerven verſchiedene Empfindungen ſpielen laſſen (z. B. der gereizte Sehenerve die Empfindung des Lichts, der Hörnerve die Empfindung des Schalls u. ſ. w.). Hört der Reiz des Nerven auf, kann man ſagen, ſo flieſsen

Digitized by Google

die Stoffe wieder zuſammen. Und ſo würde dieſes Waſſer continuirlich dynamiſch organiſirt, ohne doch jemals organiſirt zu ſeyn. Hierdurch wird eben daſſelbe erreicht, was man mit der beharrlichen oder mathematiſchen Organiſation beabſichtigt. Man macht nehmlich hierdurch begreiflich, wie alle Sinnenvorſtellungen in einem gemeinſamen Organ (*ſenſorium commune*) (dem Einen Waſſer) vereinigt ſeyn können, nehmlich durch chemiſche Vereinigung, von der ſie durch den gereizten (afficirten) Nerven entbunden und ſo empfunden werden (S. III, 566. f.).

Organon,

ſ. Logik, 1. B. und Critik der reinen Vernunft, 5.

Orientiren,

ſich, (*s'orienter*). Moſes Mendelsſohn ſagt in ſeinen Morgenſtunden (S. 165. f.): „So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerſtraſse des Gemeinſinns abzuführen ſcheinet, ſo ſtehe ich ſtill und ſuche mich zu orientiren. Ich ſehe auf den Punct zurück, von welchem wir ausgegangen, und ſuche meine beiden Wegweiſer zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daſs in den mehreſten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinſinnes *) zu ſeyn pfleget, und die Vernunft muſs ſehr entſcheidend für die Speculation **) ſprechen, wenn ich jenen ver-

---

*) Mendelsſohn nennt dieſes ſein Leitungsmittel ſonſt auch den ſchlichten Menſchenverſtand (S. III. 278.).

**) Mendelsſohn trauete ihr ſonſt in Anſehung der Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände ſehr viel, ſogar bis zur Evidenz der Demonſtration zu (S. III, 278.).

laſſen und dieſer folgen ſoll. Ja ſie muſs mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinſinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daſs ſeine Beharrlichkeit bloſs ungelehriger Eigenſinn ſei.“ Kant nahm hiervon Veranlaſſung in einer Abhandlung unter dem Titel: Was heiſst ſich im Denken orientiren (Berliner Monatsſchr. Oct. 1786. S. 304. ff.) zu zeigen: daſs es in der That bloſs die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, ſondern, wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloſs die eigentliche reine Menſchenvernunft ſei, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren. Allein zugleich fällt hierbei der hohe Anſpruch des ſpeculativen Vermögens der Vernunft, vornehmlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration) weg. Es muſs nehmlich der Vernunft, ſo fern ſie ſpeculativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft, übrig gelaſſen werden. Der erweiterte und genauer beſtimmte Begriff des Sich Orientirens kann dazu behülflich ſeyn, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen (S. III, 278. ff.).

2. Sich orientiren heiſst, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen), namentlich den Aufgang (die Morgengegend oder, mit dem lateiniſchen Wort, den Orient) zu finden. Sehe ich nun die Sonne

Digitized by Google

zur Mittagszeit am Himmel, ſo weiſs ich, daſs zur Linken Oſten oder Morgen iſt. Zu dieſem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subject, nehmlich der rechten und linken Hand. Kant nennt es ein Gefühl; weil dieſe zwei Seiten äuſserlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen (ſ. Bewegung, II.). Ohne dieſes Vermögen, die linke Hand von der rechten unterſcheiden zu können, würden wir Oſten in Anſehung des Süd- oder Mittagspunctes des Horizonts nicht beſtimmen können. Alſo orientiren wir uns

3. geographiſch, wenn wir auf die beſchriebene Art aus objectiven Datis am Himmel (z. B. dem Stande der Sonne im Mittage) nur durch einen ſubjectiven Unterſcheidungsgrund (die linke Hand) die Morgenſeite oder überhaupt die Gegenden des Horizonts auffinden. Wenn in Einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daſs die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich oder Abendwärts geworden wäre: ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er bloſs auf das, was er ſieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das, zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe. Der Aſtronom wird alſo, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, ſich ungeachtet der vorgegangenen Veränderung geographiſch orientiren können (S. III, 280. f.). Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren kann man nun erweitern, und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloſs

4. mathematiſch orientiren. Im Finſtern orientiren wir uns in einem uns bekannten Zimmer, wenn wir nur einen einzigen an ſeiner gewöhnlichen uns bekannten Stelle befindlichen Gegenſtand anfaſſen können. Aber hier hilft uns offenbar nichts, als das Beſtimmungsvermögen der Lagen nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde (unſrer Bekanntſchaft mit der Stelle eines Gegenſtandes). Denn die Objecte, deren Stelle wir finden ſollen, ſehen wir gar nicht, alſo kann uns kein objectiver Unterſcheidungsgrund zurecht weiſen. Und hätte Jemand uns unbewuſst alles links geſetzt, was vorher rechts war, ſo würden wir uns in dieſem Zimmer gar nicht finden können. So aber orientiren wir uns bald durch das bloſse Gefühl eines Unterſchiedes unſrer zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geſchieht zur Nachtzeit auf einer uns ſonſt bekannten Straſse (S. III, 281. f.). Endlich kann man dieſen Begriff des Sich Orientirens noch mehr erweitern, und darunter verſtehen: Sich überhaupt im Denken, d. i.

5. logiſch orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daſs dieſes ein Geſchäft der reinen Vernunft ſeyn werde, ihren Gebrauch, von bekannten Gegenſtänden der Erfahrung ausgehend, da zu lenken, wo keine Erfahrungsgegenſtände mehr ſtatt finden. Dann kann ſie bloſs noch nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde ihr Urtheilsvermögen beſtimmen, und ihre Urtheile unter eine beſtimmte Maxime bringen. Sich im Denken überhaupt orientiren, heiſst alſo: ſich im Fürwahrhalten nach einem ſubjectiven Princip der Vernunft beſtimmen, bei der Unzulänglichkeit ihrer objectiven Principien. Dies ſubjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, iſt kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfniſſes. Man kann vor

Digitized by Google

allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man das zu einem bestimmenden Urtheile Erforderliche nicht weiss. Also ist Unwissenheit an sich zwar die Ursache der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unsrer Erkenntniss. Aber es kann ein wirkliches Bedürfniss das Urtheilen nothwendig machen. Und dennoch kann, bei allem Bedürfniss, Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränken. Dann ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen. Denn die Vernunft will einmal, vermöge ihres Bedürfnisses, welches derselben wohl gar an sich selbst anhängt, befriedigt seyn. Nun kann es ausgemacht seyn, dass es hier keine Anschauung vom Gegenstande, nicht einmal etwas mit dem Objecte Gleichartiges geben könne, wodurch wir unsere erweiterten Begriffe ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten. Folglich werden wir zuerst den Begriff wohl prüfen müssen, ob er auch von Widersprüchen frei sei. Sodann werden wir wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe (Kategorien) bringen, wodurch wir ihn gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches denken. Wollten wir diese Vorsicht nicht anwenden, und gar keine Kategorien zum Denken des Verhältnisses des Gegenstandes zu den Erfahrungsgegenständen gebrauchen, so würden wir von einem solchen Begriffe des Uebersinnlichen gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken (S. III, 282. ff.). Allein durch den blossen Begriff ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als

Digitized by Google

eines ſubjectiven Grundes, etwas vorauszuſetzen und anzunehmen, was ſie durch objective Gründe zu wiſſen ſich nicht anmaſsen darf. Dies heiſst aber ſich im Denken, im unermeſslichen und für uns mit dicker Nacht erfülleten Raume des Ueberſinnlichen, lediglich durch das Bedürfniſs ſeiner Vernunft orientiren (S. III, 284.).

6. Mendelsſohn orientirte ſich alſo logiſch im ſpeculativen Denken nicht durch Erkenntniſs, ſondern (ohne ſein Wiſſen) durch ein (durch den Erkenntniſstrieb gewirktes) gefühltes Bedürfniſs. Dieſes Leitungsmittel iſt nicht ein objectives Princip der Vernunft, ſondern ein bloſs ſubjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ſich in den ſpeculativen Verſuchen über einen überſinnlichen Gegenſtand zu orientiren. Mendelsſohn trauete alſo vergebens der Speculation ſo viel Vermögen zu, über einen ſolchen Gegenſtand für ſich allein auf dem Wege der Demonſtration alles auszurichten (S. III, 290.). Ein Vernunftglaube (ſ. Glaube, 2. f.) iſt alſo der Wegweiſer oder Compaſs, wodurch der ſpeculative Denker ſich auf ſeinen Vernunftſtreifereien im Felde überſinnlicher Gegenſtände orientiren, der Menſch von gemeiner doch (moraliſch) geſunder Vernunft aber ſeinen Weg dem ganzen Zwecke ſeiner Beſtimmuug völlig angemeſſen vorzeichnen kann. Dieſer Vernunftglaube iſt es auch, der jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muſs (S. III, 294.).

Originalität

ſ. Genie, beſonders 6. 13. und 14.

Digitized by Google

Ort,

(*locus, lieu*). Iſt der Punct im Raum, wo ſich ein Cörper befindet. Newton (*Princip. Defin. Schol. III. p.* 5.) ſagt zwar: der Ort iſt der Theil des Raums, den ein Cörper einnimmt; allein der Ort eines jeden Cörpers iſt ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde beſtimmen will, ſo will man die Entfernung ihrer Oerter wiſſen. Man miſst aber zu dieſem Ende nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern man nimmt die kürzeſte Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern. Mithin macht nur ein Punct des Raums, den jeder dieſer Cörper erfüllt, ſeinen Ort aus, und nicht der ganze Raum, in welchem ſich Mond oder Erde befinden *). Dieſer Ort iſt entweder nach Beſchaf-

*) Nach Ariſtoteles iſt der Cörper, welcher zunächſt einen andern umſchlieſst, deſſen Ort. Dagegen wendet Scotus Erigena mit Recht ein, daſs der Ort nicht durch die Sinne empfunden werde; daſs dann nichts einen beſtimmten Ort habe, da Luft und Waſſer (als umgebende Cörper) ſich immer bewegen, der Ort hingegen unbeweglich ſeyn müſſe; daſs dann die Farbe des Cörpers Ort ſeyn müſſe, weil die Farbe den Cörper immer umgebe und ſichtbar mache. Der Ort ſei alſo bloſs in der Seele, und beſtehe in dem Umfange jedes Dinges. Dieſe Begränzung befinde ſich bloſs in den Wiſſenſchaften, und die Wiſſenſchaften bloſs im denkenden Weſen (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 4 B. S. 186.). Dieſe Begriffe hatten auf die Vorſtellungen der folgenden Philoſophen, z. B. des Albertus Magnus, ſo wie des Ariſtoteles Begriffe wieder auf die andern, z. B. des Occam viel Einfluſs. Schon vor Newton hatten einige den Ort durch den vom Cörper angefüllten Raum erklärt, welcher an ſich etwas leeres, aber vom Cörper ausfüllbares ſei. Davon kann ſich Suarez, weil der Ort weder Subſtanz noch Accidens iſt, keinen Begriff machen. Er ſagt daher, der Ort oder das Wo ſei ein reeller und innerer Modus der Sache, der nicht von dem ſie einſchlieſsenden, noch von irgend einem ſie umgebenden Cörper abhänge (Tiedemann, a. a. O. 5. B. S. 461. f.) Locke hatte zuerſt richtigere Begriffe vom Ort. Er ſagt, der Ort ſei etwas, das durch die nächſt umgebenden Gegenſtände bezeichnet werde, daher von keinem Orte die Rede ſeyn könne, wo nichts umgebendes vorhanden ſei, z. B. vom Ort der ganzen Welt (*De l'Entendem.* II.

fenheit des Raums der abſolute oder der relative. Der Ort des Cörpers im abſoluten Raum iſt ſein abſoluter, der Ort deſſelben im relativen Raum ſein relativer Ort, ſ. Raum (N. 5.)

2. Man kann aber auch einen jeden Begriff oder Titel, darunter viele Erkenntniſſe gehören einen

logiſchen Ort (*locus logicus*, *lieu logical*) nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik (Wiſſenſchaft von der Beurtheilung der logiſchen Oerter) des Ariſtoteles, deren ſich die Schullehrer und Redner bedienen konnten. S. Topik.

3. Man kann ferner die Stelle, welche wir einem Begriff entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort nennen. Auf ſolche Weiſe heiſst die Wiſſenſchaft von der Beurtheilung dieſer transſcendentalen Oerter, oder der Stellen, die jedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukommen, die transſcendentale Topik, ſ. Topik. (C. 324. f. M. I, 366.).

Orthodox,

(*orthodoxus*, *orthodoxe*). Iſt der Religionslehrer, der ſeine Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anſchlieſst. Wenn die Regierung gewiſſe Glaubenslehren zu glauben und zu lehren gebietet, ſo iſt der Religionslehrer

---

ch. 13. §. 7—11.). Leibnitz erklärt den Ort ganz neu durch eine Ordnung der zugleich vorhandenen Dinge (*Oeuvres philoſ. par Raſpe* p. 250.).

orthodox, der gerade dieſe Glaubenslehren glaubt und lehrt (R. 118.).

Orthodoxie,

(*orthodoxia*, *orthodoxie*). Die angemaſste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer, oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens. Man kann ſie in despotiſche (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen. Die despotiſche iſt, wenn die Mitglieder des Staats durch gewaltſame Mittel der Regierung zum Kirchenglauben der Häupter der Kirche gezwungen werden. Der liberale iſt, wenn die Regierung bloſs den Kirchenglauben begünſtigt, und gewiſſe Vortheile an ihn knüpft, aber übrigens denen, die nicht Mitglieder der Kirche ſind, verſtattet, ihre eigene Ueberzeugung zu haben (R. 156.).

2. Bibliſche Orthodoxie, ſ. Kirchenglaube, 7. b.

3. Orthodoxiſt, ſo hieſs (zu Speners Zeiten) derjenige, welcher in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (dem Beten, Kirchengehen und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzt, Gott wohlgefällig zu werden (F. 83. f.). Der kirchliche Grundſatz dieſer Orthodoxiſten iſt unfruchtbar, denn er beſſert nicht (F. 91.). Man kann ihn den Orthodoxismus nennen; er iſt aber ſeelenlos, denn er belebt den Menſchen nicht zum Guten, ſondern läſst ihn moraliſch leblos ſeyn. (F. 94.). S. Kirchenglaube, 7. c.

Oſtenſiver Begriff,

(*conceptus oſtenſivus*, *concept oſtenſif*), ein ſolcher, der anzeigt, wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt. Er iſt dem hevriſtiſchen Begriff (*conceptus heuriſticus*) entgegengeſetzt, welcher anzeigt, wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Der Begriff eines Hauſes, eines Menſchen, iſt ein oſtenſiver, der Begriff einer höchſten Intelligenz (für die theoretiſche Vernunft) ein hevriſtiſcher Begriff. S. Deduction, 4.

2. Oſtenſive Conſtruction, ſ. Conſtruiren, 9. a.

Digitized by Google

P.

Pantheismus,

(*pantheismus*, *pantheisme*). Die Vorſtellung von dem Weltganzen, daſs es eine einige allbefaſſende Subſtanz ſei (U. 373.) Was auch Cudworth (*Syſtem. intellect. Cap. IV.* §. 21.) ſagen mag, ſo hat doch wohl der groſse Parmenides aus Elea, der um die 69. Olympiade blühete (*Diog. Laert. IX.*), ein Schüler des Xenophanes *) war, aber mehr den Lehren des Pythagoras anhing, zuerſt behauptet, die ganze materielle Welt ſei nur Ein allbefaſſendes Ding, und ſie Gott genannt.

2. Parmenides war der erſte von den alten Philoſophen, die als Phyſiker zugleich Theologen ſeyn wollten, und die Forderung der Vernunft nach einem Grund der Zwecke in der Natur dadurch zu befriedigen dachten, daſs ſie für die abſolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft verlangt, eine einzige Subſtanz annahmen. Dieſer alleinigen Subſtanz behaupteten ſie, inhärirten alle Naturdinge als Beſtimmungen derſelben. Sie dachten ſich dieſe Subſtanz als ein Weſen, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit dieſes ihnen zum

*) Xenophanes hatte zwar ſchon vor dem Parmenides den Lehrſatz des Pantheismus, aber er drückte ſich nicht beſtimmt aus, (Ariſtoteles Metaph. 1. B. 5. K. Ueberſ. in Fülleborns Beytrag. II. St. S. 170.).

Grunde liegenden Subjects, auch ohne Zweck und Abſicht nothwendig ſich auf einander zweckmäſsig beziehen müſsten (U. 405.).

3. Dieſe Subſtanz iſt zwar, nach dieſem Syſtem, nicht durch Verſtand Urſache der Welt, aber es iſt doch in derſelben, als dem Subject aller Dinge, aller Verſtand der Weltweſen anzutreffen. Man verwandelte hierdurch die Cauſalabhängigkeit von einer Subſtanz in die Abhängigkeit der Inhärenz in einer Subſtanz, und erklärte dadurch die Endurſachen (Zwecke) für ideal, um auf dieſe Art die Einheit einer Menge zweckmäſſig verbundener Subſtanzen herauszubringen (U. 405.).

4. Parmenides nannte dieſe Subſtanz: das Eine und All (το ἑν και παν), wovon auch der griechiſche Name dieſes Syſtems: Pantheismus (die Behauptung, daſs das All die Gottheit ſei), herrührt.

Kant Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 373. — §. 85. S. 405.

Paralogismus,

(*paralogismus*, *paralogisme*). Der logiſche Paralogismus, ſagt K., beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle (C. 399.). Ein Vernunftſchluſs, welcher der Form nach falſch iſt, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluſſes für ſich hat, heiſst aber, wie K. ſelbſt in der Logik ſagt, ein Trugſchluſs (*fallacia*, *captio*). Ein Trugſchluſs iſt aber ein Paralogismus, in ſo fern man ſich ſelbſt dadurch hintergeht. Dieſe Worte fehlen in obiger Erklärung hinter den Worten:

Digitized by Google

der Form nach. Denn ſucht man Andre mit Abſicht durch den Trugſchluſs zu hintergehen, ſo heiſst er ein Sophisma (L. 210. f.).

2. Ein transſcendentaler Paralogismus iſt ein Paralogismus, der einen transſcendentalen Grund hat, der Form nach falſch zu ſchlieſsen, und dadurch ſich ſelbſt zu hintergehen. Ein transſcendentaler Grund iſt ein ſolcher, der im Erkenntniſsvermögen liegt. Auf ſolche Weiſe wirdein dergleichen Trugſchluſs, mit dem wir uns ſelbſt hintergehen, in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben. Ein ſolcher transſcendentaler Paralogismus wird alſo eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illuſion (Selbſttäuſchung) bei ſich führen, weil der Grund deſſelben der Menſchenvernunft unabtrennlich anhängt (C. 399. M. I, 448.).

3. Unter den transſcendentalen Paralogismen verdient einer vorzüglich (κατ' ἐξοχην) den Namen deſſelben, nehmlich der Schluſs von der abſoluten Einheit des transſcendentalen Begriffs des Subjects auf die abſolute Einheit dieſes Subjects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe (C. 397. f. M. I, 447, 1.). Er verdient vorzüglich dieſen Namen, weil der transſcendentale Begriff des Subjects: Ich, alle übrigen transſcendentalen Begriffe möglich macht. Eigentlich ſind es aber vier Paralogismen, die ſich auf dieſes Ich beziehen, weil daſſelbe durch die vier Titel der Kategorien durchgeführt, und ſo als der Begriff eines reellen abſolut einfachen Gegenſtandes betrachtet werden kann. Man findet dieſes ſchon erörtert im Art. Ich, 4. ff.

4. In jedem Denken unterſcheide ich z. B. das Ich, welches denkt, von dem, was gedacht wird, alſo auch von meinem Cörper. Das gehört

aber zur Beſchaffenheit des Denkens, und wenn ich daraus ſchlieſse, daſs ich als denkendes Weſen darum auch ohne Cörper exiſtiren könne, ſo iſt das ein transſcendentaler Paralogismus, weil ich aus der Nothwendigkeit ſo zu denken auf die Beſchaffenheit des exiſtirenden wirklichen Subjects ſchlieſse, ohne doch eine Anſchauung zu haben, die meiner Vorſtellung von mir, als dem denkenden Subject, Realität geben könnte (M. I, 462. C. 409.).

5. So wird durch die Analyſis des Bewuſstſeyns meiner ſelbſt im Denken überhaupt nicht das mindeſte ausgerichtet, wenn dadurch die Erkenntniſs des denkenden Subjects, als eines vorhandenen Gegenſtandes, bewirkt werden ſoll. Dies iſt eine logiſche Erörterung, durch die wir belehrt werden, was zum Denken überhaupt erfordert wird; wenn wir uns aber nicht vorſehen, ſo halten wir es für eine metaphyſiſche Erkenntniſs, wodurch das denkende Subject, als ein exiſtirendes Object, ſeiner Beſchaffenheit nach beſtimmt wird (C. 409. M. I, 463.).

6. Könnte auf dieſem Wege die Beſchaffenheit der denkenden Weſen beſtimmt werden, ſo wäre die ganze Critik der reinen Vernunft umgeſtoſsen. Denn auf dieſe Art hätten wir einen Schritt über die Sinnenwelt hinausgethan, wir wären in das Feld des Ueberſinnlichen gelangt. Denn die Behauptung der Exiſtenz einer einfachen denkenden Subſtanz iſt ſynthetiſch und *a priori*, weil die Einfachheit des denkenden Weſens gar nicht im Begriff ſeines Denkens liegt, und dieſe Einfachheit auch gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Alſo könnten ſynthetiſche Sätze *a priori* auch auf Dinge an ſich gehen, welche Folgerung allen Behauptungen der Critik ein Ende machen würde (C. 409. f. M. I, 464.).

Digitized by Go

7. Es herrſcht in dem ganzen Verfahren, durch welches man eine Erkenntniſs der menſchlichen Seele *a priori*, unter dem Namen einer rationalen Pſychologie (Seelenlehre aus bloſser Vernunft), möglich machen will, folgender Paralogismus:

Oberſatz: Was nur als Subject (metaphyſiſche oder reale Subſtanz) gedacht werden kann, exiſtirt nur als Subject (metaphyſiſche oder reale Subſtanz);

Unterſatz: Nun kann das denkende Weſen nur als Subject (als logiſche Subſtanz, nicht als inhärirender Gedanke, aber auch nicht als Object des Gedankens) gedacht werden;

Schluſsſatz: Alſo exiſtirt das denkende Weſen nur als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo, wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatz aber iſt von demſelben Weſen die Rede, aber nicht als Subſtanz in der Anſchauung, und als Object des Denkens, ſondern als Subject des Denkens. Es iſt hier das, was man bei den Sophismen *Sophisma figurae dictionis* nennt, das iſt ein ſolches Sophisma, worin das Mittelglied in verſchiedener Bedeutung genommen wird (L. 211.). Das Mittelglied iſt hier Subject, im Oberſatz aber bedeutet es Subſtanz, daſs nehmlich ein Object des Denkens, in der Anſchauung, als Subſtanz gedacht werden müſſe; im Unterſatz aber das logiſche Subject, das nicht weiter Prädicat von einem andern Subject ſeyn kann, ſondern dem alles Denken inhärirt, oder das Subject des Denkens. Beim Denken beziehen wir nehmlich jeden Gedanken auf ein Ob-

Digitized by Google

ject, das durch den Gedanken vorgeſtellt wird, und auf das denkende Subject, oder ſind uns des Gedankens bewuſst. Wenn nun das gedachte Object nicht anders, denn als Subſtanz gedacht werden kann, wozu aber Anſchauung gehört, weil ſonſt der Gedanke leer iſt, ſo iſt es Subſtanz, das iſt der Oberſatz und der iſt richtig. Allein der Unterſatz redet vom denkenden Weſen, zu dem uns die Anſchauung gänzlich fehlt, betrachtet daſſelbe nun als Object des Denkens, und behauptet, es könne als Object des Denkens nur als Subject gedacht werden. Das kann nicht heiſsen als Subſtanz, denn da es uns an der Anſchauung fehlt, ſo iſt das denkende Weſen, als ſolches, weder als Subſtanz noch als Accidens ein realer Gedanke. Es heiſst vielmehr, man muſs beim Denken das denkende Weſen, oder vielmehr das Bewuſstſeyn immer als Subject anſehen, oder als das, worauf man den Gedanken bezieht, in ſo fern er als unſer Gedanke, als ein Gedanke den wir haben, angeſehen werden muſs. Folglich heiſst im Oberſatz Subject ſo viel als Subſtanz, und betrifft das Object beim Denken, im Unterſatz aber Subject, und betrifft das Bewuſstſeyn beim Denken (C. 410. M. I, 465.). S. Ich, 13.

8. Wenn man die Möglichkeit der Exiſtenz eines Dinges als einer Subſtanz oder eines Accidens einſehen will, ſo iſt es nicht genug, daſs ich es mir bloſs ſo denken kann. Sondern es muſs für die Subſtanz eine beharrliche und für das Accidens eine wechſelnde Anſchauung zum Grunde gelegt werden, ſ. Kategorie, 6o. und Anſchauung, 8. Nun haben wir aber in der inneren Anſchauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewuſstſeyn meines Denkens und keine Anſchauung; alſo können wir auch den Begriff der Subſtanz, d. i. eines für ſich beſtehenden (einem andern nicht inhäri-

Digitized by Google

renden) Subjects, auf unſer Ich als denkendes Weſen nicht anwenden (C. 412. M. I, 466.). S. Seele.

9. Nehmen wir nun die vier Sätze im Art. Ich, 7., wie ſie auch in der rationalen Pſychologie genommen werden müſſen, wenn ſie für alle denkende Weſen gültig ſeyn ſollen, im dortigen ſynthetiſchen Zuſammenhange, da der Begriff des Gegenſtandes erſt gemacht, und ſodann die Wirklichkeit eines ſolchen Gegenſtandes zuletzt ausgemacht wird. Gehen wir daher von der Kategorie der Relation, von dem Satze Art. Ich, 7. aus, der Ordnung der Kategorien nach rückwärts die Reihe derſelben, bis ſich der Cirkel ſchlieſst, durch: ſo ſtehen dieſe Sätze ſo, wie ſie im Art. Ich, 7. aufgeſtellt ſind. Wir ſtoſsen dann zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſich die denkenden Weſen in dieſem Syſtem unabhängig von äuſsern Dingen bewuſst ſind. Dann können die denkenden Weſen ihre Exiſtenz (daſs ſie als beharrliche Weſen exiſtiren) aus ſich ſelbſt beſtimmen, wodurch das Daſeyn der äuſsern Dinge, da es zur Beſtimmung des Daſeyns des denkenden Weſens in der Zeit (ſ. Idealismus, 12. S. 408.) gar nicht erforderlich iſt, wenigſtens problematiſch wird (M. I, 463. C. 416. ff.).

10. Nehmen wir die vier Sätze im Art. Ich, 7. im analytiſchen Zuſammenhange, ſo daſs nicht der Begriff eines denkenden Weſens, ſondern das Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſeyn in ſich ſchlieſst, zum Grunde gelegt und zergliedert (analyſirt) wird, ſo fangen die Sätze, die wie die Kategorien jederzeit ei en geſchloſſenen Kreis bilden (Pr. 122.) von einer Wirklichkeit an und heiſsen und ſtehen ſo:

Ich denke

1.

der Modalität nach:
als Wirklichkeit;

2.

der Relation nach:
als Subject,

3.

der Quantität nach:
als einfach,

4.

der Qualität nach:
als identiſch.

(M. I, 469. C. 418. f.).

11. Im zweiten Satze iſt die Art des Subjects nicht beſtimmt, im dritten Satze wird die abſolute Einheit des Selbſtbewuſstſeyns beſtimmt, ohne welche daſſelbe (da es doch etwas Reales iſt) nicht möglich ſeyn würde. Nun iſt im Raum nichts Reales, was einfach wäre, alſo iſt es unmöglich, die Beſchaffenheit des denkenden Weſens aus Gründen des Materialismus zu erklären. Im erſten Satz wird mein Daſeyn als eines einzelnen denkenden Weſens durch das Denken empiriſch in der Zeit beſtimmt, da hierzu aber das Beharrliche in der bloſsen Zeit nicht für die innere Anſchauung zu finden iſt, ſo iſt es ebenfalls nicht möglich, die Beſchaffenheit des denkenden Weſens aus Gründen des Spiritualismus zu erklären, folglich können wir auf keine Art etwas von der Beſchaffenheit unſrer Seele erkennen (C. 419. M. I. 470.).

12. Und wie ſollte es auch möglich ſeyn, durch das bloſse einfache Bewuſstſeyn, das bloſs als Einheit zum Verknüpfen alles Mannichfaltigen dient, über die Erfahrung (unſer Daſeyn im Leben) hinaus zu kommen? Wir lernen ja dieſes

Digitized by Go

Bewuſstſeyn ſelbſt nur dadurch kennen, daſs wir es unmöglich finden, irgend eine Erfahrungserkenntniſs zu erlangen, wenn wir das Mannichfaltige derſelben nicht an dieſes Bewuſstſeyn knüpfen, und durch daſſelbe Einheit hinein legen. Und wie wäre es möglich, ſogar unſere Erkenntniſs auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt durch den empiriſchen Satz: Ich denke, der in Anſehung aller Art der Anſchauung ganz unbeſtimmt iſt, zu erſtrecken (C. 420. f. M. I, 471.).

13. Es giebt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin, die uns einen Zuſatz zu unſrer Selbſterkenntniſs verſchaffte, ſondern nur als Diſciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialismus in den Schooſs zu werfen, andrerſeits um ſich nicht in dem, für uns im Leben grundloſen Spiritualismus herumſchwärmend zu verlieren, ſondern dieſe Weigerung unſerer Vernunft, über dieſes Leben hinaus reichende Fragen zu beantworten, als einen Wink anzuſehen, uns von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zur Erforſchung unſeres Selbſt abzuziehen, und zum fruchtbaren praktiſchen Gebrauch anzuwenden, welcher ſeine Principien doch höher annimmt, und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung unendlich weit über die Erfahrung oder dieſes Leben hinaus reiche (C. 421. M. I, 472.).

14. Man ſiehet aus allem dieſen, daſs die ſogenannte rationale Pſychologie aus bloſsem Miſsverſtande entſpringt. Das Ich, welches nichts anders iſt, als die Einheit des Bewuſstſeyns, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für eine Anſchauung des Subjects als eines Objects genommen, und hierauf die Kategorie der Subſtanz angewandt. Dieſe Einheit iſt aber nur

Digitized by Google

die Einheit im Denken, durch die allein kein Object gegeben wird, auf die alſo die Kategorie der Subſtanz nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann, weil die Kategorie jederzeit Anſchauung vorausſetzt. Das Subject der Kategorien kann alſo durch das bloſse Denken derſelben keinen Begriff von ſich ſelbſt als einem Object der Kategorien bekommen; denn das den Kategorien zum Grunde liegende reine Selbſtbewuſstſeyn kann nicht erklärt und auch dieſer Erklärung ſeiner ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit ihren Grund hat, nicht dadurch ihr eigen Daſeyn in der Zeit beſtimmen; und wenn dies nicht möglich iſt, daſs dasjenige in der Zeit ſei, in welchem alle Zeit iſt, ſo iſt es auch nicht möglich, daſs dasjenige (das denkende Weſen) durch Kategorien, denen das Selbſtbewuſstſeyn zum Grunde liegt, erkannt werde, in dem das Selbſtbewuſstſeyn iſt. S. Daſeyn, 12. und Descartes, 4. (C. 421. M. I, 473.).

15. So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniſs des denkenden Weſens, als eines nicht ſinnlichen Objects der Erkenntniſs, ſoweit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll, in getäuſchte Erwartung. Zugleich aber macht die Critik es unmöglich, die Nichtexiſtenz ſolcher denkenden Weſen zu behaupten (M. I, 474. C. 423.).

16. Gleichwohl wird hierdurch für die Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen praktiſchen Gebrauchs der Vernunft nicht das mindeſte verloren; denn der bloſs ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluſs haben können. Er iſt ſo

Digitized by Google

auf eine Haaresspitze gestellt, dass selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen lässt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage zu einem Gebäude abgiebt. Die für die Welt brauchbaren Beweise gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmassungen an Klarheit und ungekünstelter Ueberzeugung, indem sie die Vernunft in die Ordnung der Zwecke versetzen, so dass die praktische Vernunft zugleich diese Ordnung und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. Nach dem im Art. Organisirtes Wesen, 8. angegebenen Grundsatz müsste der Mensch unter allen Geschöpfen allein von der zu seiner Bestimmung zweckmäfsigsten Einrichtung ausgenommen seyn. Denn seine Naturanlagen, nicht blofs den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dass das moralische Gesetz sogar das blofse Bewufstseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung über alles hochschätzen lehrt, und der Mensch sich dadurch zum Bürger einer bessern Welt sich tauglich zu machen berufen fühlt. Dieser niemals zu widerlegende Beweisgrund wird durch eine sich unaufhörlich vermehrende Zweckmäfsigkeit in allen Erfahrungsgegenständen, eine Aussicht in die Unermefslichkeit der Schöpfung und einen dieser angemessenen Trieb begleitet, und bleibt uns immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unsers Daseyns aus der blofs theoretischen Erkenntniss unserer selbst einzusehen (C. 424. ff. M. I, 475.).

Kant Crit. d. reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. ff.

Digitized by Google

Kant Prol. §. 39. S. 122.

Deſſ. Logik, §. 90.

Iakob Grundriſs der allg. Logik u. ſ. w. §. 414. f.

Pathologiſch,

(*pathologicus*, *pathologique*). Im weitläuftigſten Sinne heiſst pathologiſch, was von der Sinnlichkeit abhängt. So iſt eine Willkühr pathologiſch beſtimmt, wenn ihre Wirkungen von ſinnlichen Antrieben abhängen; eine ſolche iſt z. B. die bloſs thieriſche Willkühr, aber auch die menſchliche, in ſo fern ſie thieriſch iſt (C. 830.). Das griechiſche Wort (παθολογικος) bedeutet eigentlich, was vom Leiden abhängt. Nun iſt die Sinnlichkeit die Receptivität (Empfänglichkeit) der Eindrücke, alſo eine Fähigkeit bloſs zu leiden. Was alſo von ihr abhängt, verhält ſich bloſs leidend. So giebt es eine pathologiſche Liebe, ſ. Liebe, ein pathologiſches Intereſſe, ſ. Intereſſe, 2. und 9.

2. In der Critik der praktiſchen Vernunft iſt dieſer Begriff beſonders von Bedeutung. Unſer Selbſt iſt pathologiſch beſtimmbar, heiſst, unſer handelndes Selbſt kann ſich durch Hoffnung oder Furcht zu ſeinen Handlungen beſtimmen laſſen. Dies iſt unſre ſinnliche Natur, vermöge welcher wir ſinnliche Weſen ſind. Die Materie des Begehrungsvermögens, d. h. Gegenſtände der Neigung, die uns entweder mit Hoffnung, oder auch mit Furcht erfüllen, dringen ſich uns auf, und machen, daſs wir nach den erſtern trachten, und die letztern fliehen, welches ohne die ſinnlichen Antriebe unſrer Natur unmöglich ſeyn würde (P. 131.)

3. So iſt die Wirkung des moraliſchen Geſetzes auf unſer Gefühl pathologiſch, denn es

Digitized by Google

erweckt in uns das Gefühl der Unannehmlichkeit darüber, daſs wir unſre ſinnlichen Wünſche dem Geſetz nachſetzen ſollen. Aller Einfluſs auf das Gefühl erweckt ein Leiden, wir fühlen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl, welches etwas Leidendes iſt, wie jedes Gefühl überhaupt, alſo pathologiſch. Es iſt keine Wirkung, die wir hervorbringen, ſondern wir ſind bloſs fähig ſo afficirt zu werden, wenn etwas anders auf dieſe unſere Fähigkeit wirkt (P. 133.). Was das heiſſe die praktiſche Vernunft ſei pathologiſch bedingt, ſiehet man im Art. Intereſſe, 9.

Peinlichkeit

in der Befolgung der Regeln der ſchönen Kunſt. Ein ſolches Beſtreben, den Regeln der ſchönen Kunſt gemäſs zu handeln, da an den Producten des Künſtlers die Schulform durchblickt, d. i. daſs man an denſelben ſehen kann, daſs die Regel dem Künſtler vor Augen geſchwebt, und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt habe (U. 180.). Dieſe Peinlichkeit iſt wohl zu unterſcheiden von der Pünctlichkeit in der Befolgung der Regeln der ſchönen Kunſt, welche ein ſolches Beſtreben den Regeln der ſchönen Kunſt gemäſs zu handeln iſt, daſs jede Regel genau befolgt werde und daſs das Kunſtproduct mit derſelben genau übereinkomme, ohne daſs die Aengſtlichkeit des Künſtlers dabei durchblicke. Die Peinlichkeit iſt alſo das Sichtbarwerden dieſer Aengſtlichkeit an dem Kunſtproduct, welches daſſelbe ſteif und geſchmacklos macht, und demſelben alle Grazie raubt. S. Kunſt, ſchöne, e.

Es giebt Peinlichkeit in allen Dingen, wo die Beobachtung der Regeln zu ängſtlich iſt, ſo daſs darunter das Weſentliche leidet. So giebt es z. B. eine Peinlichkeit in der Ordnung, wel-

Digitized by Google

che darin beſteht, daſs man immer auf Ordnung erpicht iſt, ohne weiter eine Abſicht zu haben, als bloſs die Ordnung. Dieſe Peinlichkeit zeigt ſich darin, daſs der, in deſſen Handlungen ſie ſich zeigt, immer etwas aufzuräumen hat, um den Dingen eine andere Stelle zu geben. Dieſs iſt nichts anders als Nichtsthun, das den Schein der Beſchäftigung mit ſich führt, und wobei die gründliche Ordnung verfehlt wird. Dieſe Peinlichkeit in der Ordnung zeigt einen kleinen Geiſt an. Eben ſo giebt es eine Peinlichkeit in Kleidern, die ſehr verächtlich iſt (Mnſcrpt.).

Perception,

(*perceptio*, *perception*). So nennt man in der Logik und Pſychologie die Vorſtellungen, welche mit Bewuſstſeyn verbunden ſind (C. 376.). Die ſubjectiven Perceptionen heiſsen Empfindungen, und es wird von ihnen bei dieſem Worte gehandelt. Hier iſt noch einiges von den Perceptionen überhaupt anzuführen.

2. Das Bewuſstſeyn iſt die Bedingung, die alle Perceptionen begleitet, und auf ihr beruhet der Unterſchied zwiſchen Perceptionen und bewuſstloſen oder dunkeln Vorſtellungen. Ohne Bewuſstſeyn ſind wohl Vorſtellungen, aber keine Erkenntniſſe möglich. Das Bewuſstſeyn iſt die Vorſtellung, daſs eine andere Vorſtellung in mir iſt. Wenn ich den Mond anſehe, ſo iſt die Vorſtellung von allem dem in mir, was ſich auf der Seite des Mondes befindet, die mir zugekehrt iſt, und wovon Lichtſtrahlen in mein Auge kommen. Aber von den meiſten dieſer Dinge iſt die Vorſtellung nicht klar, d. h. ich bin mir derſelben nicht bewuſst, ich habe nicht die Vorſtellung davon, daſs dieſe Vorſtellungen in mir ſind (L. 40. f.).

Digitized by Google

3. Die Perception ist also gleichbedeutend mit klarer Vorstellung, denn diese ist auch eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin. Das Bewusstseyn ist die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Vorstellungen, die Perceptionen sind also allein der Stoff der Logik. Was Vorstellung sei, lässt sich nicht weiter erklären, denn man müsste sie doch immer wiederum durch eine Vorstellung erklären, welches einen Cirkel im Erklären geben würde. Alle Perceptionen oder klaren Vorstellungen können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewusst, nicht aber des Mannichfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung. Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns nun seiner einzelnen Theile in dieser Anschauung nicht bewusst, so ist unsre Vorstellung des Landhauses undeutlich. Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so mag der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Wer aber z. B. nicht weiss, dass es ein Merkmahl des Schönen sei, dass es allgemeiner gefallen soll, der hat einen undeutlichen Begriff von der Schönheit (L. 41. f.).

4. Die undeutliche Vorstellung nennen Wolfs Schüler eine verworrene; allein dieser Ausdruck ist nicht passend. Denn das Gegentheil von Verwirrung ist Ordnung und nicht Deutlichkeit. Jede verworrene Vorstellung ist zwar eine undeutliche, aber nicht jede undeutliche ist auch eine verworrene; denn darum, weil ich gewisser Merkmahle mir nicht bewusst bin, sind sie ja nicht in meinem Bewusstseyn in Unordnung (L. 43.).

Digitized by Go

5. Einfache Vorſtellungen ſind ſolche, in denen wir kein Mannichfaltiges unterſcheiden können. Dieſe Vorſtellungen ſind undeutlich. Aber darum kann man ſie nicht verworren nennen. (L. 43.).

6. Die Undeutlichkeit der zuſammengeſetzten Vorſtellungen rührt von Schwäche des Bewuſstſeyns her. Es kann nehmlich etwas deutlich ſeyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannichfaltigen in der Vorſtellung bewuſst ſeyn. Der Materie nach kann aber die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewuſstſeyns kleiner wird. Dieſes iſt der Fall mit abſtracten Vorſtellungen (L. 43. f.).

7. Die Deutlichkeit ſelbſt kann eine zwiefache ſeyn:

a. eine ſinnliche. Dieſe beſtehet in dem Bewuſstſeyn des Mannichfaltigen in der Anſchauung oder der Sinnendeutlichkeit. Ich ſehe z. B. die Milchſtraſse als einen weiſslichen Streifen; die Lichtſtrahlen von den einzelnen in demſelben befindlichen Sternen müſſen nothwendig in mein Auge gekommen ſeyn. Aber die Vorſtellung davon war nur klar, und wird durch das Teleſkop erſt deutlich, weil ich erſt durch daſſelbe die einzelnen in jenem Milchſtreifen enthaltenen Sterne erblicke (L. 44.);

b. eine intellectuelle. Dieſe beſtehet in dem Bewuſstſeyn des Mannichfaltigen in den Begriffen oder der Verſtandesdeutlichkeit. So ſind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmahle enthalten α) der Begriff der Freiheit, β) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), γ) der Begriff von Ueberwältigung der jenen Regeln widerſtreitenden Neigungen. Löſen wir nun ſo den Begriff in ſeine Beſtandtheile auf,

Digitized

ſo heiſst das die Analyſe, wodurch er deutlich gemacht wird, und die Begriffe nicht der Materie, ſondern nur der Form nach verbeſſert werden (L. 44.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchnitt. S. 376.

Deſſ. Logik. Einl. V. S. 40. ff.

Perſon,

ſ. Perſonalität.

Perſonalität,

Perſönlichkeit, (*perſonalitas*, *perſonalité*). Die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs es in ſeiner Vorſtellung das Ich haben kann (A. 3.) ſ. Ich. Dieſe Perſönlichkeit, durch welche ſich derjenige, der ſie beſitzt, als ein abſolutes Subject, d. i. keinem andern Weſen anhängendes oder inhärirendes, folglich unabhängiges Weſen, denkt, hat der Menſch, und heiſst darum eine Perſon. Er iſt dadurch über alle andere auf Erden lebende Weſen, die alle dieſer Vorſtellung nicht fähig ſind, unendlich erhoben. Man kann aber dieſe Perſönlichkeit des Menſchen in verſchiedener Rückſicht betrachten, wodurch ſie auch verſchiedene Beſtimmungen und Namen bekömmt.

1. Moraliſche Perſönlichkeit (*perſonalitas moralis*, *perſonalité morale*). Die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nehmlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebnen, praktiſchen Geſetzen unter-

Digitized by Google

worfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibeln Welt gehört (P. 155. K. XXII.). Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Modification des Ich in der Vorſtellung eines Weſens, daſs, wenn auch alles, was an dieſes Ich geknüpft iſt, als etwas, was ihm zugehört, Erkenntniſs und Handlung, den Geſetzen, und folglich dem daraus entſpringenden Mechanismus, der ganzen Natur unterworfen iſt, es ſich dennoch in Anſehung ſeines Wollens und der Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen als frei betrachtet, oder ſo, daſs es das, was es thut, nicht, durch die Naturgeſetze gezwungen, thun muſs. Nun iſt dieſe Freiheit der Handlungen nicht Geſetzloſigkeit derſelben, welches wider die Vernunft wäre, ſondern nur Unabhängigkeit der Handlungen von den Naturgeſetzen, nicht von allen Geſetzen überhaupt. Die Geſetze, von denen die Handlungen abhängen, ſind die moraliſchen Geſetze, welche, da es darauf ankömmt, daſs ſie das Ich hat befolgen wollen, oder nicht, ihm eigenthümliche, von ſeiner eigenen Vernunft gegebene (reine praktiſche) Geſetze ſind. Denn hätte ſie ihm ein Anderer gegeben, ſo betrifft die moraliſche Beurtheilung ſeiner Selbſt doch immer die Frage, ob er ſie habe wollen befolgen, alſo was er ſich ſelbſt für Geſetze gegeben habe. Und ſo iſt die moraliſche Perſönlichkeit die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs ſein Ich wenigſtens nicht bloſs Naturgeſetzen, ſondern ſolchen Geſetzen, die es ſich ſelbſt giebt, und die eben darum reine praktiſche heiſsen, unterworfen iſt. Gehört nun die Perſon zur Sinnlichkeit, d. h. iſt ſie den Naturgeſetzen unterworfen, ſo gehört ſie doch als moraliſche Perſon nicht dazu, ſondern zu einer Welt, in der nicht Naturnothwendigkeit, ſondern Freiheit von derſelben die Handlungen möglich macht. Dies iſt alſo eine nichtſinnliche oder intelligibele Welt, oder eine ſolche, die wir uns als eine Welt der Dinge an

Digitized by Google

ſich denken müſſen, in der allein die Perſonen ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen ſeyn können. Dies iſt aber freilich nur möglich, in ſo fern die Perſon als ſinnliches Weſen Erſcheinung, als moraliſches Weſen aber ein, obwohl für unſere Erkenntniſs unzugängliches, Ding an ſich oder intelligibeles Weſen iſt. Denn nur ſo iſt es wenigſtens denkbar, wie etwas, das den unwiderſtehlich zwingenden Naturgeſetzen unterworfen iſt, ſich dennoch als frei beurtheilen kann, nehmlich weil es jenes nur in der Erſcheinung, dieſes aber an ſich iſt (M. II. 288.). S. Heiligkeit und Mechanismus der Natur.

Durch dieſe Perſönlichkeit ſind die Menſchen und überhaupt die vernünftigen Weſen in der Welt Zwecke an ſich ſelbſt, nicht bloſs Mittel zum beliebigen Gebrauch für dieſen oder jenen Willen; ſondern müſſen in allen ihren, ſowohl auf ſich ſelbſt, als auch auf andere vernünftige Weſen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Denn da ſie von ihren eigenen Geſetzen, und ſo von ihrem eigenen (moraliſchen) Willen abhängen, ſo können ſie auch nicht bloſs der Abſicht eines andern Weſens unterworfen ſeyn (ſ. Endzweck, 11.). Und ſo beſtehet alſo die moraliſche Perſönlichkeit in der hohen Würde, daſs diejenigen, die ſie beſitzen, von Andern, ja auch von ſich ſelbſt, und ſogar von dem göttlichen Weſen, nie bloſs als Mittel wozu, ſondern zugleich als Zweck an ſich ſelbſt, nach den Geſetzen der Moralität, zu gebrauchen ſind (P. 156.). Dinge, die bloſs Mittel wozu ſind, heiſſen Sachen, dergleichen die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man, weil ſie keine Perſönlichkeit haben, in Anſehung ihrer (obwohl nicht in Anſehung ſeiner ſelbſt) nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Vernünftige Weſen hingegen werden Perſonen genannt, weil

Digitized by Google

ihre Natur ſie ſchon als Zwecke an ſich ſelbſt, d. i. als etwas, das nicht bloſs als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet. Dieſe, alle Willkühr einſchränkende und Achtung erweckende Idee der moraliſchen Perſönlichkeit, worin der hohe Rang, die eigenthümliche Würde *) des Menſchen beſteht, dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind, erhebt, und die uns unſre Beſtimmung zur Moralität vor Augen ſtellt, aber auch zugleich, durch Erweckung unſrer Aufmerkſamkeit auf den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben, unſern Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Ein auch nur mittelmäſsig ehrlicher Mann hat gewiſs zuweilen eine unſchädliche und wohl gar nützliche Lüge bloſs darum unterlaſſen, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen; einen rechtſchaffenen Mann hält im gröſsten Unglück des Lebens das Bewuſstſeyn aufrecht, daſs er doch die Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon erhalten und den innern Anblick der Selbſtprüfung nicht zu ſcheuen Urſache habe. Der Menſch iſt es ſich alſo bewuſst, daſs ſein Wille unabhängig vom Einfluſs des Nutzens und der ſinnlichen Triebfedern, und über die Unfälle des Sinnenlebens erhaben ſei, und dieſe Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur iſt die moraliſche

---

*) Alle Gegenſtände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth, denn, wenn die Neigungen und darauf gegründeten Bedürfniſſe nicht wären, ſo würde ihr Gegenſtand, weil die Bedingung wegfiele, ohne Werth ſeyn. Die Neigungen ſelbſt haben ebenfalls nur einen bedingten Werth, denn das vernünftige Weſen wünſcht davon ganz frei zu ſeyn. Alſo iſt der Werth aller durch unſre Handlungen zu erwerbenden Gegenſtände bedingt. Nur die moraliſche Perſon hat als ſolche einen unbedingten oder abſoluten Werth, d. h. eine Würde, weil ſie gar nicht wozu, ſondern Zweck an ſich iſt, und alſo keine Bedingung ihres Werths ſtatt hat (G. 65.).

Digitized by Google

Perſönlichkeit (G. 65. P. 156. f. M. II. 84. 290. T. 140.). S. Glückſeligkeit und Kriecherei, 4. f. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Idee der Menſchheit ganz intellectuell betrachtet (ſ. Menſch, 2.). Ganz intellectuell heiſst unabhängig von phyſiſchen Beſtimmungen, alſo mit Abſtraction von aller ſinnlichen Beſchaffenheit, durch die das Weſen auch als Erſcheinung im Felde der Erfahrung exiſtiren mag. Wenn wir alſo es uns zur Maxime machen, bloſs aus Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr, zu handeln, ſo ſind wir in ſo fern unabhängig vom Mechanismus der Natur, und handeln als moraliſche Perſonen; und der in uns liegende Grund davon, der uns dies möglich macht, iſt nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein Zuſatz zu derſelben, welcher die Anlage zur Perſönlichkeit genannt werden kann (R. 18. f.). Eine moraliſche Perſon iſt alſo ein ſolches Weſen, deſſen Handlungen einer Zurechnung fähig ſind, eben weil es nicht durch den Naturmechanismus dazu gezwungen iſt, und in ſo fern keinen andern Geſetzen unterworfen ſeyn kann, als ſolchen, die es (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit Andern) ſich ſelbſt giebt (K. XXII.). S. Kategorie, 70. S. 602. Aus dieſer Stelle ſieht man, daſs der Begriff der moraliſchen Perſönlichkeit eigentlich der des Guten als Subſtanz betrachtet iſt, d. i. die Kategorie der praktiſchen Vernunft, durch welche die Cauſalität der Freiheit als Subſtanz gedacht wird, welches (ſ. Perſönlichkeit transſcendentale) allerdings, obwohl nur praktiſche Realität hat. Das Moralgeſetz nöthigt uns, wenn wir es befolgen, uns als moraliſche Selbſtſtändigkeiten zu beurtheilen, die unabhängig von allen andern, als moraliſche Weſen, für ſich beſtehen.

Digitized by Google

2. Pſychologiſche Perſönlichkeit (*perſonalitas pſychologica*, *perſonalité pſychologique*), ſ. Ich, 8. c. und 15. Sie iſt hiernach bloſs das Vermögen, ſich in den verſchiedenen Zuſtänden ſeines Daſeyns der Identität ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden (K. XXII.).

3. Transſcendentale Perſönlichkeit (*perſonalitas transſcendentalis*, *perſonalité transſcendentale*), die Einheit des Subjects (das uns übrigens unbekannt iſt), in deſſen Beſtimmungen eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt (1. C. 365.). D. h. die zu aller Erkenntniſs unentbehrliche und ihr ſtets zum Grunde liegende Vorſtellung, daſs es nur ein Subject, nicht viele ſind, deſſen Gedanken, Gefühle, Anſchauungen u. ſ. w. durchs Selbſtbewuſstſeyn alle durchgängig ſo mit einander verknüpft ſind, daſs ſie durch dieſe Einheit des Subjects und die dadurch mögliche Verknüpfung Ein Ganzes ausmachen. Da nun alles Denken und alle Erkenntniſs erſt dadurch möglich wird, folglich auch alle Erkenntniſs *a priori*, ſo heiſst dieſe *a priori* entſpringende Vorſtellung der Perſönlichkeit transſcendental. Man lernt durch ſie nicht etwa die Beſchaffenheit des denkenden Subjects, als eines Dinges an ſich, kennen; ſondern es iſt nur zum Denken und Erkennen, ja auch zum moraliſchen Wollen überhaupt nöthige und auch hinreichende Grundvorſtellung. Man kann auch das denkende Subject Seele nennen, und darunter alſo dieſes transſcendentale Subject verſtehen, d. i. das Denkende, welches ich mit dem Ich bezeichne, als ein Ding an ſich ſelbſt, von dem ich aber nicht einmal ſein Daſeyn erkenne, ſondern das ich bloſs zum Behuf der Erkenntniſs mir als ein ſolches vorſtellen muſs. (1. C. 365. f.). Die transſcendentale Perſönlichkeit iſt alſo die Vorſtellung von dem trans-

Digitized by Google

fondamentale Selbstraum alles Denkens, oder alles innern Erkennungen, welche als Selbstwahrnehmungen dasselben gedacht werden. Man denkt sich darunter eine Selbstbeziehung des Ich, welches das Wechsel ihrer Zuständen beharrliche Existenz der denkenden Natur. (S. 515.) Selbstbeziehung ist nur Möglichkeit der Erkennungen den innern Sinnes vorhanden, aber die Realität derselben setzen drei Fehler die Erfahrung, d. i. daß es eine Seele als Ding an sich selbst gebe, voraus, 2) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 3) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 4) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 5) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 6) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 7) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 8) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 9) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 10) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 11) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 12) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 13) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 14) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 15) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 16) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 17) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 18) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 19) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 20) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 21) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 22) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 23) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 24) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 25) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 26) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 27) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 28) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 29) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 30) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 31) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 32) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 33) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 34) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 35) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 36) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 37) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 38) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 39) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 40) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 41) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 42) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 43) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 44) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 45) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 46) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 47) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 48) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 49) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 50) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 51) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 52) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 53) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 54) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 55) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 56) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 57) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 58) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 59) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 60) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 61) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 62) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 63) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 64) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 65) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 66) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 67) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 68) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 69) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 70) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 71) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 72) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 73) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 74) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 75) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 76) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 77) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 78) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 79) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 80) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 81) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 82) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 83) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 84) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 85) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 86) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 87) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 88) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 89) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 90) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 91) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 92) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 93) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 94) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 95) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 96) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 97) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 98) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 99) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 100) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 101) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 102) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 103) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 104) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 105) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 106) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 107) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 108) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 109) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 110) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 111) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 112) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 113) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 114) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 115) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 116) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 117) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 118) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 119) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 120) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 121) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 122) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 123) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sinne, dahin gehören, 124) unmöglich, Gedanken als Begriff der Substanz, d. i. als Begriff, der nur durch gedachte Anschauung bestimmt, d. i. auf die Erscheinungen bezogen werden kann, in die Sinnlichkeit, d. i. in die Erscheinungen der Seele, als Gegenstände der Sin

kens, oder behandelt es (die Seele) als ein intelligibeles Weſen (Geiſt), und wir ſind vernünftiger Weiſe als moraliſche Weſen genöthigt, an einen Geiſt (intelligibeles Subſtrat) des Menſchen zu glauben.

Perſonificiren,

ſ. Hypoſtaſiren.

Pfaffenthum,

ſ. Afterdienſt, 14., und Kirchenglaube, 7. b.

Pflicht,

(καδικον*), *officium*, *devoir*). K. hat den Begriff der Pflicht, der den eines an ſich guten Willens unter gewiſſen ſubjectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen enthält, auf folgende Art entwickelt (G. 8. M. II, 22.).

1. Pflichtwidrige Handlungen können nicht aus Pflicht geſchehen, folglich braucht man bei der Entwickelung des Pflichtbegriffs auf ſie keine Rückſicht zu nehmen, auch nicht auf pflichtmäſsige Handlungen, die Menſchen aus Neigung zu etwas anderm ausüben, denn da läſst ſich leicht unterſcheiden, ob die Handlung aus Pflicht oder aus ſelbſtſüchtiger Abſicht geſchehen ſei. Weit ſchwerer iſt dieſer Unterſchied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäſsig iſt, und das Subject überdem noch unmittelbare Neigung zu ihr hat.

---

*) *Cicero ad Att. l. XVI. ep.* 14.

Digitized by Google

Z. B. es ist pflichtmäfsig, dafs der Krämer seine unerfahrnen Käufer nicht übertheuere, und der kluge (auf seinen Nutzen bedachte) Kaufmann thut dieses auch nicht, wenn bei ihm viel Verkehr ist. Man wird also ehrlich bedienet; darum hat aber der Kaufmann nicht aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren, sondern sein Vortheil erforderte es. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blofs aus Neigung wozu anderm, in eigennütziger Absicht, geschehen (G. 8. M. II, 23.). Die Menschen bewahren ihr Leben zwar pflichtmäfsig, wenn sie es aber aus Liebe zum Leben oder aus Furcht vor dem Tode thun, nicht aus Pflicht. Wer aber sein Leben hafst und den Tod wünscht, und dennoch sein Leben bewahrt (vorausgesetzt, dafs ihn nicht etwa die Idee eines zukünftigen vergeltenden Zustandes nach dem Tode bestimmt), der kann es nur aus Pflicht thun, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet (M. II, 24. G. 9. P. 157.) Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht. Es giebt aber auch manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dafs sie ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich her zu verbreiten, und Andrer Zufriedenheit zu bewirken. Aber Handlungen aus solcher Gemüthsstimmung haben keinen sittlichen Werth, sondern gehen mit Handlungen aus andern Neigungen zu gleichen Paaren, z. B. mit Handlungen aus der Neigung zur Ehre, die gerade nicht Hochschätzung verdienen. Denn der Maxime, solche Handlungen zur Befriedigung einer Neigung zu thun, fehlt der sittliche Gehalt, nehmlich dafs sie (nicht aus Neigung, sondern) aus Pflicht geschehen. Gesetzt aber, das Gemüth jenes Menschenfreundes, der so gern Freude um sich her verbreitet, sei von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an andrer Schicksal auslöfche, er hätte immer noch das Vermögen, andern Noth-

leidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rühre ihn nicht, weil er mit ſeiner eigenen genug beſchäftigt ſei. Reiſst ſich nun dieſer Mann dennoch aus dieſer tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thut eine wohlthätige Handlung, ſo geſchieht ſie (wenn ihn nicht die Hoffnung eines künftigen Lebens oder die Furcht vor demſelben dazu beſtimmt) aus Pflicht, und alsdann hat dieſe Handlung ächt moraliſchen Werth. Noch mehr, geſetzt es ſei Jemand von Temperament kalt und empfinde nichts bei fremder Noth. Würde ein ſolcher Mann darum keinen Quell zu Handlungen von höherm Werth, als Handlungen aus Temperament haben, finden? Allerdings! nehmlich, daſs er wohlthue aus Pflicht (G. 10. f. M. II. 25.). S. Glückſeligkeit, 19. So ſind ohne Zweifel auch die Schriftſtellen zu verſtehen, darin geboten wird, ſeinen Nächſten, ſelbſt unſern Feind, zu lieben (d. i. ihm aus Pflicht wohlzuthun), z. B. Matth. 22, 39. und 5, 44. u. m. d. (M. II, 27.). S. Liebe.

2. Eine Handlung aus Pflicht hat alſo ihren moraliſchen Werth nicht in der beabſichteten Wirkung; ſie muſs ihn folglich in der Maxime und in dem Princip des Wollens haben, nach welchem die Handlung geſchehen iſt. Nicht was durch die Handlung gewirkt wird, ſondern daſs ſie, ohne Rückſicht auf die Folgen, um eines gewiſſen Grundſatzes willen, gewollt wurde, macht ſie moraliſch gut, und iſt der Grund, daſs man ſagt, ſie ſei aus Pflicht geſchehen. Hieraus erhellet, daſs die Abſichten, die auſser den Handlungen liegen, ihnen keinen unbedingten und moraliſchen Werth ertheilen können; denn die Wirkungen der Handlungen, als Zwecke und Triebfedern derſelben, können nichts moraliſch gut machen. Worin kann alſo der Werth liegen, wenn er nicht in dem Wollen gewiſſer Wirkungen liegt, die man durch die Handlungen hervorbringen will, oder, welches daſſelbe iſt, in den Folgen

der Handlungen? Er kann in nichts anderm liegen, als im Princip des Willens, oder in dem Grundſatz, der das Subject zum Wollen beſtimmt, die Zwecke, die durch die Handlung bewirkt werden können, mögen ſeyn, was ſie wollen. Denn der Wille iſt mitten inne zwiſchen ſeinem Princip *a priori* (dem moraliſchen Grundſatz) und zwiſchen ſeiner Triebfeder *a poſteriori* (der Wirkung einer Handlung wegen der Neigung zu dieſer Wirkung). Das Princip *a priori* iſt formal, d. i. es betrifft die durch die Vernunft beſtimmte Art und Weiſe der Handlung überhaupt, daſs ſie nehmlich um einer Maxime, oder einer gewiſſen Beſchaffenheit der Handlung, willen geſchehe; die Triebfeder *a poſteriori* hingegen iſt material, d. i. ſie treibt zur Handlung an durch die Vorſtellung, daſs ein gewiſſes Bedürfniſs dadurch werde befriedigt werden. Da nun eine Handlung aus Pflicht nicht aus einem ſolchen materiellen Princip entſpringt, ſo muſs ſie aus einem formellen Princip geſchehen (G. 13. M. II. 28.).

3. Hieraus folgt nun, daſs Pflicht die (objective*) oder durch die Vernunft aufgelegte, praktiſche oder auf einem Willen beruhende) Nothwendigkeit einer Handlung aus reiner Achtung fürs (praktiſche) Geſetz iſt**); denn Achtung kann man weder für die Wirkung der Handlung haben, noch für die Neigung wozu. Wenn die Handlung alſo aus Pflicht geſchehen ſoll, ſo kann den

---

*) Die objective moraliſche Nothwendigkeit iſt, daſs das Subject um des Geſetzes willen nicht anders ſoll; die ſubjective, daſs es um der Pflicht willen nicht anders kann; die erſtere iſt Pflicht, die andere Bedürfniſs. S. Bedürfniſs, Gewiſſen 7. und Glaubensſache, 11.

**) Oder aus Verbindlichkeit, denn dieſe iſt die Unterwerfung unter ein unbedingt gebietendes Geſetz (G. 86.).

Digitized by Google

Willen blofs das Geſetz und die Achtung für daſſelbe beſtimmen, mithin die Maxime, dem Geſetze Folge zu leiſten, wodurch alle Willensbeſtimmung aus Neigung (in ſo fern die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll) ausgeſchloſſen wird. (G. 14. f. P. 151. M. II, 26. T. 171.). Daſs der moraliſche Werth einer Handlung nicht in der daraus erwarteten Wirkung liegen könne, folgt auch daraus, daſs es gar nicht den Willen eines vernünftigen Weſens bedürfte, dieſe Wirkung hervorzubringen, wenn nur alles allein an dieſer Wirkung gelegen wäre. Allein die Vorſtellung des Geſetzes, und das Handeln um dieſes Geſetzes willen kann nur im vernünftigen Weſen ſtatt finden, und hierin allein kann alſo nur das ſittlich Gute liegen (M. II. 30. G. 15.). Ja, da der Wille, wenn die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll, nicht durch Antriebe dazu beſtimmt werden muſs, wie wir geſehen haben, ſo bleibt nichts übrig, was ihn noch beſtimmen könnte, als die allgemeine Geſetzmäſsigkeit der Handlungen überhaupt, welche folglich dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i. ich ſoll nach einer geſetzmäſsigen Maxime, und zwar darum, weil ſie geſetzmäſsig iſt, handeln. Folglich heiſst der oberſte Grundſatz der Sittenlehre ſo: handle nach einer Maxime, von der du wollen kannſt, daſs ſie als allgemeines Geſetz gelte. Jede Maxime, die ſich hierzu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider (M. II, 31. G. 17. b. K. XXVI.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. in dem Art. Klüglich. S. auch Imperativ, kategoriſcher, und Moralität. Die Pflicht hat alſo in ihrem Begriff Nothwendigkeit der Handlung, welche bei einem bedürftigen und eingeſchränkten Weſen praktiſche (durch einen Willen mögliche) Nöthigung (Zwang) iſt, weil ſie die Neigung ausſchlieſst, ja derſelben entgegen ſeyn kann; d. i. das Subject, welches aus Pflicht handelt, beſtimmt ſich auch

zu Handlungen, die von ihm ungern (mit Widerſtand ſeiner Neigung, wogegen er ſich eben nöthigt oder zwingt), aber doch ſtets mit Selbſtbilligung geſchehen; es unterwirft ſeine freie Willkühr dem Zwange durchs Geſetz, d. h. zwingt ſich ſelbſt, zu thun, was das Geſetz gebietet (M. II, 102. 278. G. 76. P. 143. T. 213. 46.), ſ. Achtung, 5. und 13. Und ſo ſehen wir nun, wie der Begriff der Pflicht den eines an ſich (nicht wozu, zu einer Wirkung) guten Willens (der durch das ihm beiwohnende Handlungsprincip gut iſt) einſchlieſst, doch unter den ſubjectiven (im Subject vorauszuſetzenden) Einſchränkungen und Hinderniſſen (nehmlich der Neigungen), ohne welche der Wille die geſetzmäſsige Handlung (wie dies bei Gott der Fall iſt) von ſelbſt wollen, und ſich nicht praktiſch dazu nöthigen dürfte, d. h. ſeine Handlungen würden dann gar nicht die Beſchaffenheit haben können, daſs ſie aus Pflicht geſchähen. Die Antriebe der Natur enthalten nehmlich Hinderniſſe der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menſchen und (zum Theil mächtig) widerſtrebende Kräfte, die der Wille um des Geſetzes willen beſiegt, wenn die Handlung aus Pflicht geſchieht (T. 3.).

4. Wir haben den Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unſrer praktiſchen Vernunft gezogen, daraus iſt aber keineswegs zu ſchlieſsen, als ſei er ein Erfahrungsbegriff, oder als hätten wir ihn als einen ſolchen behandelt. Die Erfahrung vom Thun und Laſſen der Menſchen lehrt vielmehr, daſs der Pflichtbegriff gar kein Erfahrungsbegriff ſeyn kann; indem zwar manches der Pflicht gemäſs, aber darum doch noch nicht aus Pflicht geſchieht, ja daſs wir ſogar nicht genau erforſchen können, ob eine Handlung bloſs aus Pflicht geſchehen ſei. In der That iſt es ſchlechterdings unmöglich, ſelbſt

Digitized by Google

durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen. Daher hat es auch zu aller Zeit Philosophen gegeben, welche die Wirklichkeit der moralischen Gesinnung bei den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet haben. Diesen Philosophen thut man daher einen grosen Dienst, wenn man ihnen einräumt, dass der Begriff der Pflicht aus der Erfahrung gezogen werden müsse. In der Erfahrung spielt nehmlich die Selbstsucht eine grösere Rolle, als die Pflicht. Nur die klare Ueberzeugung davon, dass wenn die Erfüllung der Pflicht auch in der Erfahrung nirgends angetroffen werde, sie darum doch in der Vernunft liege und uns gebiete und verbinde, kann uns für den gänzlichen Abfall von der Pflicht bewahren (G. 25. ff. M. II, 37. 38.).

5. Der Begriff der Pflicht ist eigentlich eine Kategorie der praktischen Vernunft oder des Handelns (s. Kategorie, 70.). Wir haben nehmlich in unserm Verstande die Kategorie der Wirklichkeit oder des Daseyns, was nun durch Freiheit des Willens, oder Causalität der praktischen Vernunft, wirklich ist, ist das wirkliche oder vorhandene, existirende, daseyende Gute, und heisst Pflicht. Alles, was durch Freiheit des Willens da ist, muss Begehrung und also Handlung seyn; die Beschaffenheit der Begehrung und folglich auch der Handlung, dass sie durch Freiheit des Willens da ist, heisst Pflicht. Wir kommen hier auf einen weitern Begriff der Pflicht, als der ist, den wir bisher aus dem Gebrauch unsrer praktischen Vernunft gezogen haben, und der eigentlich blos der ethische Pflichtbegriff war, d. h. der Begriff, der zur Moralität gehört, so dass die Gesetze, um derentwillen die Handlung geschieht, Moralgesetze sind, oder solche, welche den Menschen

überhaupt, nicht blofs diesen oder jenen Menschen gebieten. Wir können eine Handlung, nach ihrem Daseyn, nicht in der Natur, denn hiernach ist sie eine physische Wirkung, die in die Sinne fällt, sondern durch eine, vermittelst eines freien Willens wirkende, Ursache betrachten. Dieses moralische Daseyn, und sein Entgegengesetztes, das moralische Nichtseyn, ist eine Freiheitskategorie der Modalität, und bestimmt die Beschaffenheit der Handlung und der Begehrung, aus welcher sie entspringt, in Beziehung auf den Imperativ, der den Willen bestimmt. Das Daseyn ist also hier nicht ein Daseyn in der Natur, welches in einem Object angeschauet wird, das da ist, sondern ein Daseyn in dem Willen, es ist die Wirklichkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Wirklichkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden ist, obwohl die Handlung, die man von dieser realen Willensbestimmung erwarten möchte, nicht immer in der Natur wirklich wird; weil es an der physischen Causalität dazu fehlt, oder auch eine andere reale, jener entgegen wirkende Willensbestimmung sie mehr oder weniger, oder wohl ganz aufhebt. Die Pflicht ist hiernach die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ assertorisch ist. Das Wort Pflicht wird also hier nicht blofs in moralischer Bedeutung genommen, und eben so wenig folglich das ihr Entgegengesetzte, oder das Pflichtwidrige. Pflicht bedeutet das, was mit einem in der Vernunft überhaupt wirklich liegenden Gesetz in Einstimmung ist; Pflichtwidrig ist das, was mit einem solchen Gesetz in Widerstreit ist (P. 21.*)). Unter dem in der Vernunft überhaupt liegenden Gesetz ist hier nicht eben ein Moralgesetz zu verstehen, denn das wäre nur ein specieller Fall und gäbe die moralische Pflicht; sondern jedes Gesetz, das eine Handlung vorschreibt, ei-

Digitized by Google

gentlich anräth, wodurch ein wirklicher Zweck des Subjects erreicht wird. Und da kann man ſagen, da das Subject den Zweck will, ſo will es auch das Mittel, die Handlung, allein andre Willensbeſtimmungen können ihr entgegen ſtehen, und demnach die Handlung verhindern. In dieſem Sinne ſpricht man von der Pflicht des Redners, des Muſikers u. ſ. w. und verſtehet darunter, daſs ein Menſch als Redner und Muſiker ſo oder ſo handelt, vorausgeſetzt, daſs er die Zwecke des Redners und Muſikers, und die Mittel dazu kennt und in ſeiner (phyſiſchen oder moraliſchen) Gewalt hat. So heiſst es in dem, dem Cicero zugeſchriebenen, Buche an den Herennius (*Lib. I. c.* 2.): Es iſt die Pflicht des Redners (*oratoris officium*), daſs er, zur Ueberzeugung der Zuhörer, ſo weit es ihm nach ſeiner eigenen möglich iſt, über die Dinge reden könne, die durch Sitten und Geſetze für das bürgerliche Leben eingeführt ſind. Hier iſt nicht von moraliſcher Pflicht die Rede; denn der Redner, der dieſer Pflicht nicht nachkömmt, erreicht bloſs nicht die Zwecke der Redekunſt, die doch des Redners Zwecke ſind, er muſs alſo eigentlich auch jenes Mittel wollen; daſs er aber dieſer Pflicht nicht nachkömmt, rührt davon her, daſs er auch vieles andere will, das jenem entgegen ſteht, oder daſs er es nicht in ſeiner phyſiſchen Gewalt hat (es ihm an Kenntniſſen oder Rednertalent fehlt), und es iſt darum noch nichts moraliſch Böſes. Erſt dann wird dieſe Unterlaſſung einer Rednerpflicht auch etwas moraliſch Böſes, wenn ſie aus moraliſchem Unvermögen, welches mit dem moraliſchen Nichtwollen einerlei iſt, entſpringt, d. i. wenn die der Willensbeſtimmung entgegen wirkende Willensbeſtimmung wider eine moraliſche Pflicht iſt, in welchem Fall aber die Uebertretung der Rednerpflicht bloſs darum, nicht aber an ſich, etwas moraliſch Böſes iſt. Kurz der Beſtimmungsgrund des Willens des Redners ſteht in

Digitized

Anſehung jener Vorſchrift unter der Kategorie der Wirklichkeit (ſ. Imperativ, bedingter).

6. Es giebt aber noch einen eigenen Pflichtbegriff, der eine Kategorie der praktiſchen Vernunft oder des Handelns iſt, nehmlich den der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht. Wir haben nehmlich in unſerm Verſtande auch die Kategorie der Nothwendigkeit; was nun durch Freiheit des Willens oder Cauſalität der praktiſchen Vernunft nothwendig iſt, iſt das nothwendige Gute, und heiſst vollkommene Pflicht. Die Beſchaffenheit einer Begehrung alſo, und folglich auch der durch ſie möglichen Handlung, daſs ſie durch Freiheit des Willens nothwendig iſt, heiſst vollkommene Pflicht. Wir können eine Handlung, nach ihrer Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, nicht der phyſiſchen, denn nach dieſer iſt das Gegentheil derſelben in der Natur unmöglich oder möglich, ſondern der praktiſchen (moraliſchen, im weitern Sinne des Worts, d. i. auf einem Willen beruhenden) betrachten. Dieſe moraliſche Nothwendigkeit, und ihr Entgegengeſetztes, die moraliſche Zufälligkeit, iſt ebenfalls eine Freiheitskategorie der Modalität. Die moraliſche Nothwendigkeit iſt die Nothwendigkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Nothwendigkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden iſt, obwohl die moraliſch nothwendige Handlung, die darum nicht phyſiſch nothwendig iſt, nicht immer einmal phyſiſch wirklich wird. Hiernach iſt nun die vollkommene Pflicht die Willensbeſtimmung zu einer Handlung, deren Imperativ apodiktiſch iſt. Nun giebt es aber keinen andern apodiktiſchen Imperativ als den des Moralgeſetzes (ſ. Imperativ, apodiktiſcher), alſo

giebt es auch nur moraliſche vollkommene Pflichten. Unvollkommene Pflichten aber, das ſind ſolche, deren Imperativ nicht mit Nothwendigkeit, ſondern mit Zufälligkeit, gebietet, oder vorſchreibt, giebt es auch von andrer Art. So ſagt man z. B., von einem Philoſophen fordert man, daſs er Wahrheit lehre, das iſt ſeine Pflicht, nicht eine moraliſche (apodiktiſche), ſondern eine Philoſophenpflicht, obwohl er auch unmoraliſch handelt, nicht als Philoſoph, ſondern als moraliſches Weſen, wenn er andre moraliſche Weſen abſichtlich täuſcht; aber es iſt verdienſtlich, wenn er dieſe Wahrheit auch lichtvoll und auf eine angenehme Art vorträgt. Dieſes Verdienſtliche heiſst, es iſt eine Pflicht, die er als Philoſoph erfüllen kann und auch nicht; es gehört nicht als Mittel zu ſeinem Zweck, und noch weniger fordert es ſeine praktiſche Vernunft mit Nothwendigkeit von ihm, oder macht es ihm zu einer ſolchen moraliſchen Pflicht, die er nie übertreten darf. Vollkommene Pflicht bedeutet alſo, was mit einem in der Vernunft nothwendig liegenden Geſetz in Einſtimmung iſt; unvollkommene Pflicht hingegen, was mit einem in der Vernunft überhaupt liegenden zufälligen Geſetz (einer Regel) in Einſtimmung iſt. Es iſt hier merkwürdig, daſs die unvollkommene Pflicht eigentlich nicht das iſt, was einem in der Vernunft nothwendig liegenden Geſetz widerſtreitet, (wie es bei den andern Kategorien, dem Erlaubten und Unerlaubten, der Pflicht und dem Pflichtwidrigen der Fall iſt), welches das Pflichtwidrige einer vollkommenen Pflicht ſeyn würde. Allein da dieſes Pflichtwidrige nicht mit Nothwendigkeit verknüpft, obwohl wirklich iſt, ſo gehört es zur Kategorie der Wirklichkeit oder des Daſeyns, und es macht keinen Unterſchied in der Modalitätsbeſtimmung des Pflichtwidrigen, ob es der nothwendigen oder der

Digitized by Google

zufälligen Pflicht, die als ſolche zugleich Pflicht (Willensbeſtimmung der Wirklichkeit), entgegengeſetzt iſt. Die Entgegenſetzung liegt hier nicht in dem Pflichtbegriff, ſondern in der damit verbundenen Nothwendigkeit und Zufälligkeit. S. Imperativ, apodiktiſcher und kategoriſcher.

7. Aus dem, was ich bisher gezeigt habe, kann man ſehen, daſs der Recenſent von K. Crit. der prakt. Vern. in der Jenaer Literaturzeitung (1788. 3. B. S. 347.) ſich irrt in den Bemerkungen, die er über die Tafel der Kategorien der Freiheit eingeſchoben hat. Der Faden, nach dem die Kategorien der Modalität fortlaufen, iſt ganz deutlich, denn es ſind die Kategorien der Natur angewendet auf die Cauſalität durch Freiheit. Der Recenſent aber hat überſehen, daſs Kant (P. 116.) ausdrücklich ſagt: daſs dieſe Kategorien nur die praktiſche Vernunft überhaupt angehen, und ſo in ihrer Ordnung, von den moraliſch noch unbeſtimmten, und ſinnlich bedingten, zu denen, die, ſinnlich unbedingt, bloſs durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind, fortgehen. Der Recenſ. hält ſie nehmlich alle für Kategorien der moraliſch-praktiſchen Vernunft, die alle moraliſch beſtimmt und ſinnlich unbedingt ſind. Daher will er, daſs die Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen heiſsen müſſe, das Pflichtmäſsige oder Tugendhafte (das durch die Pflicht, nehmlich die moraliſche, wirklich beſtimmte) und deſſen Gegentheil. Allein das Pflichtmäſsige iſt ja nicht mit dem Tugendhaften einerlei. Eine Handlung, die pflichtmäſſig iſt, iſt ja darum noch nicht tugendhaft; pflichtmäſsig iſt die Handlung, wenn ſie einer Pflicht gemäſs iſt, tugendhaft aber iſt ſie, wenn ſie aus Pflicht geſchahe, weil ſie mit Kampf und Selbſtüberwindung verknüpft war. Allein weder die Pflichtmäſsigkeit noch Tugendhaftigkeit der Hand-

Digitized by Go

lung ist eine Modalität der Freiheit als einer Causalität, denn beide sind ja nicht *modi* der Causalität des freien Willens, in so fern derselbe durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes der Vernunft, in Beziehung auf die Modalität desselben, bestimmt wird. Die Pflichtmäfsigkeit oder Legalität ist ja die Beschaffenheit einer Handlung, welche nicht eben aus einer durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes gewirkten Willensbestimmung entspringt, sondern auch aus einer Willensbestimmung vermittelst des Gefühls entstanden seyn kann; die Tugendhaftigkeit ist aber eine Beschaffenheit der Gesinnung, betrifft den moralischen Zustand der Person und ist also die Kategorie der praktischen Causalität in Anwendung auf sinnlich bedingte moralische Wesen. Eben so ist die Heiligkeit dieselbe Kategorie in Anwendung auf Wesen, die nicht sinnlich bedingt sind. Das heifst, Tugend und Heiligkeit sind Prädicabilien der Kategorie des Zustandes einer Person, ihre Willensbestimmungen durch die Vernunftvorstellung des Gesetzes betreffend. Hieraus folgt nun auch, dafs es nicht statt der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht heifsen müsse, das Heilige und das Unheilige, und dafs das erste nicht das bedeute, was in durchaus nothwendiger Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze steht, weil es nichts als reiner Ausdruck desselben sei. Dies ist nehmlich eine Folge der Heiligkeit, nicht aber die Heiligkeit selbst. Noch weniger kann, wie wir gesehen haben, die Eintheilung in vollkommene und unvollkommene Pflicht zu den Kategorien der Quantität gehören, da diese Art der Pflichten ja auf der Modalität der Imperative beruhet.

Es sollen nun die verschiedenen Arten der Pflichten nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

Digitized by Google

8. Aeuſsere, äuſserliche Pflicht (*officium externum*, *devoir externe*), Verbindlichkeit zu äuſsern Handlungen (K. XVII.). Aeuſsere Handlungen, oder Handlungen des äuſsern Gebrauchs der Willkühr, ſind ſolche, die auf ein anderes Subject, auſser dem Handelnden, gehen. Die Verbindlichkeit dazu iſt, daſs ſie von einem freien Willen abhängen und ein kategoriſcher Imperativ der Vernunft ſie nothwendig macht. So iſt es eine äuſserliche Pflicht, ſein Vertragsmäſsiges Verſprechen zu halten; denn das Verſprechen anzunehmen, wurde durchs Gehör möglich, und das Halten deſſelben iſt ſichtbar. Solche äuſsere Pflichten giebt es ſowohl in der Ethik (Tugendlehre), als im Rechte; die Pflicht ſein Verſprechen zu halten ſelbſt gehört zu beiden; die Ethik fordert nehmlich dieſe Pflicht darum zu erfüllen, weil ſie Pflicht iſt, aber die Rechtslehre giebt dieſe Pflicht, weil ein äuſserer Zwang, als juridiſche Triebfeder ſie zu erfüllen, mit derſelben verbunden werden kann. Die Pflichten nach der rechtlichen Geſetzgebung können nur äuſsere ſeyn, weil dieſe Geſetzgebung nicht verlangt, daſs die Idee dieſer Pflichten für ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden ſei, und es ihr alſo genug iſt, daſs die Handlung geſchehe, welches in die äuſsern Sinne fallen muſs. Da ſie aber doch einer für die Geſetze ſchicklichen Triebfeder bedarf, ſo kann ſie nur eine äuſsere mit dem Geſetze verbinden, nehmlich den äuſsern Zwang. Die ethiſche Geſetzgebung aber ſchlieſst die äuſsern Pflichten darum nicht aus, ſondern geht auf alle Pflichten überhaupt, nur daſs ſie auch bei den äuſſern Pflichten die Idee derſelben für ſich ſelbſt zum Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden macht (K. XV.). Die Pflichten des Wohlwollens ſind äuſsere Pflichten, aber ſie gehören bloſs zur Ethik, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſeyn kann. Mit den Pflichten des Wohl-

Digitized by Google

wollens kann nehmlich kein äuſserer Zwang als Triebfeder verbunden werden, ſie können nur darum ausgeübt werden, weil ſie Pflichten ſind (K. XVII.). Aeuſsere Pflichten ſind einerlei mit den Pflichten gegen Andere (T. 64.), ſ. Pflicht gegen Andere.

9. Ausführbare Pflicht, ſ. Pflicht, immanente.

10. Bedingte Pflicht (*officium hypotheticum*, *devoir hypothetique ou conditionel*), eine Pflicht, welche nur unter einer Bedingung erfüllt werden ſoll. Eine ſolche Pflicht iſt die Menſchenliebe, welche nur unter gewiſſen Bedingungen ausgeübt werden ſoll, z. B. daſs die Rechte Anderer nicht darunter leiden (Z. 109.).

11. Begehungspflichten, ſ. Pflicht, poſitive.

12. Colliſion der Pflichten, ſ. Colliſion.

13. Pflicht der äuſsern Freiheit (*officium libertatis externae*, *devoir de la liberté externe*), eine Pflicht, welche bloſs auf ſolche äuſsere Handlungen geht, für die eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Die äuſsere Freiheit iſt ſo viel als die bloſse Freiheit im äuſsern Gebrauche der Willkühr, ſo fern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt wird. Die Pflichten, die nun durch dieſe Vernunftgeſetze vorgeſchrieben werden, ſind die der äuſsern Freiheit. Sie müſſen nicht mit äuſsern Pflichten verwechſelt werden; denn alle Pflichten der äuſsern Freiheit ſind juridiſch, einige äuſsere Pflichten aber ſind ethiſch. Die Pflicht Verträge zu halten, iſt eine Pflicht der äuſsern Freiheit, denn ſie hängt auch von der äuſsern Geſetzgebung ab, oder

Digitized by Google

iſt juridiſch, welche zur Erfüllung derſelben zwingt; die Pflicht der Wohlthätigkeit iſt eine äuſsere Pflicht, denn ihre Erfüllung fällt in die Sinne, ob ſie wohl bloſs von der innern Geſetzgebung abhängt, oder ethiſch iſt, indem wir uns nur ſelbſt durch die Achtung fürs Geſetz dazu zwingen können. Alle Pflichten der äuſsern Freiheit ſind daher auch äuſsere Pflichten, aber nicht alle äuſsere Pflichten ſind auch Pflichten der äuſsern Freiheit. Daher ſind alle Pflichten der äuſsern Freiheit juridiſch, einige äuſsere Pflichten aber ſind ethiſch (T. 48.).

14. Einſchränkende Pflicht, ſ. Pflicht, negative.

15. Enge, engere, ſtrenge Pflicht von enger Verbindlichkeit (*officium ſtrictum*, *devoir rigoureux*), diejenige, in welcher durchs Sittengeſetz genau beſtimmt iſt, was und wie viel zu thun ſei. Durch die enge Pflicht iſt nicht bloſs die Maxime der Handlung, ſondern auch die Handlung ſelbſt beſtimmt (ſ. Pflicht, unnachlaſsliche). Ein Beiſpiel dieſer Pflicht findet man im Art. Gebrechlichkeit, 3. Die Rechtspflichten ſind von enger Verbindlichkeit, denn die Rechtsgeſetze gebieten nicht die Maximen der Handlungen, ſondern die Handlungen ſelbſt, und zwar beſtimmen ſie dieſelben ſtrenge (prācis) (G. 57. T. 20. f. 55. 91.*)).

16. Erweiternde Pflicht, ſ. Pflicht, poſitive.

17. Ethiſche Pflicht, Tugend, Tugendpflicht (*officium ethicum*, *ſ. virtutis*, *ſ. honeſtatis*, *virtus*, *devoir de morale*), eine ſolche Pflicht, für welche keine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Dieſe Pflichten gehen auf einen Zweck, der (oder welchen zu haben) zu-

Digitized by Google

gleich Pflicht ist, darum können diese Pflichten keiner äussern Gesetzgebung unterworfen seyn. Denn sich einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äussere Gesetzgebung bewirkt werden, weil es ein innerer Act des Gemüths ist. Es können wohl äussere Handlungen geboten werden, die als Mittel zu diesem Zweck führen, aber dass das Subject bei diesen Handlungen auch ihren Zweck habe, kann Niemand wissen, als das Subject selbst. Bei der ethischen Pflicht ist es die Hauptsache, dass man sichs zum Zweck mache, die Absicht habe, sie zu erfüllen; die juridische Pflicht kann man auch aus Furcht erfüllen, weil die äussere Gesetzgebung nicht auf die Absicht gehen kann, sondern blos auf die Handlung (K. XLVII. XLIX.). Die ethischen Pflichten, die blos zur Ethik oder Tugendlehre gehören, enthalten eine solche Nöthigung, wozu nur eine innere Gesetzgebung möglich ist, es kann uns zur Erfüllung derselben Niemand zwingen, als wir selbst. Die Nöthigung in diesen Pflichten ist also ein Selbstzwang. Nun ist Tugend die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, d. i. dass der Mensch stark genug sei, der Maxime, seine Pflicht zu thun, treu zu seyn. Alle Stärke wird aber nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann. Die Hindernisse bei der Tugend sind die natürlichen Neigungen des Menschen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, folglich bezwingt der Tugendhafte sich selbst durch die Vorstellung seiner Pflicht. Tugend ist also das moralische Vermögen des Selbstzwanges, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung kann eine Tugendhandlung oder eine ethische Handlung genannt werden. Es ist z. B. keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man von Andern gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der

Tugend), auch da ſein Verſprechen zu erfüllen, wo kein Zwang von Andern beſorgt werden kann, wo man alſo blos ſich ſelbſt, durch die Achtung fürs Geſetz, dazu zwingt (K. XVII.). Wozu mich alſo die Rechtsgeſetzgebung verpflichtet, dazu verpflichtet mich auch die Sittengeſetzgebung, aber nicht umgekehrt. Das Geſetz kann eine Rechtspflicht ausſagen, und es iſt dennoch eine ethiſche Pflicht, ſie vermittelſt jenes Selbſtzwanges durch die Vorſtellung, daſs ſie Pflicht ſei, zu erfüllen; denn es iſt die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menſchen heilig zu halten. Aber nicht alle Tugendhandlung iſt eigentliche Tugendpflicht. Die Tugendhandlung kann blos das Formale der Maximen betreffen (daſs ich eine Handlung darum thue, weil ich ſie für Pflicht erkenne), die Tugendpflicht geht auf die Materie der Maxime, (daſs ich ſie darum thue, weil ich den Zweck der Maxime mir zur Pflicht mache). Die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken iſt aber nur eine weite, d. i. ſie beſtimmt nicht, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck gewirkt werden ſoll. Denn ſie enthält blos ein Geſetz für die Maxime der Handlung, der Zweck aber iſt die Materie oder der Gegenſtand der Willkühr. Da nun der geſetzliche Zweck verſchieden ſeyn kann, ſo giebt es auch verſchiedene Tugendpflichten, die darum ſo heiſsen, weil ſie blos freien Selbſtzwang enthalten, und die den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt. Die Tugend iſt, wie alles Formale, blos Eine und dieſelbe; Tugendpflichten, oder Verbindlichkeiten zu der Maxime, die auf einen Zweck der Handlungen gehen, der zugleich Pflicht iſt, oder den man ſich zum Zwecke machen ſoll, giebt es, wegen der Verſchiedenheit der Zwecke, mehrere, welche man auch Tugenden nennt. Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: handle nach einer Maxime der Zwecke, welche (Zwe-

cke) zu haben für Jedermann ein allgemeines Geſetz ſeyn kann. Nach dieſem Princip iſt der Menſch ſowohl ſich ſelbſt als Andern Zweck; es iſt an ſich ſelbſt Pflicht des Menſchen, den Menſchen überhaupt ſich zum Zweck zu machen, und nicht genug, daſs er weder ſich ſelbſt, noch andere Menſchen bloſs als Mittel zu brauchen befugt iſt (dabei er nehmlich gegen ſie auch indifferent ſeyn könnte). Dieſer Grundſatz der Tugendlehre verſtattet keinen Beweis, denn er iſt ein kategoriſcher Imperativ, aber wohl folgende Deduction aus der reinen praktiſchen Vernunft. Was im Verhältniſs der Menſchen Zweck ſeyn kann, es ſei nun im Verhältniſs des Menſchen zu ſich ſelbſt oder zu andern, das iſt Zweck vor der reinen praktiſchen Vernunft. Denn die praktiſche Vernunft iſt ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Anſehung dieſer Zwecke alſo indifferent ſeyn, d. i. kein Intereſſe daran nehmen, iſt alſo ein Widerſpruch. Denn könnte ſie kein Intereſſe an einem Zwecke nehmen, ſo könnten die Maximen ſie nicht zu Handlungen beſtimmen, da die Handlungen jederzeit einen Zweck enthalten, und die Vernunft würde nicht praktiſche Vernunft ſeyn. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur ſo fern ſie ſolche zugleich als Pflicht ankündigt. Eine ſolche Pflicht nun, deren Materiale, der Zweck der Handlung, von der praktiſchen Vernunft geboten iſt, heiſst Tugendpflicht (T. 28. ff.). Die Tugendpflicht iſt demnach die Nothwendigkeit einer Maxime, die Rechtspflicht hingegen die Nothwendigkeit einer Handlung. Man kann daher unterſcheiden zwiſchen

a. direct-ethiſchen Pflichten, d. i. eigentlichen ethiſchen Pflichten, oder ſolchen, deren Verbindlichkeit bloſs zur Ethik gezählt werden kann, weil gar keine äuſsere Geſetzgebung für ſie möglich iſt, und bloſs die Maxime geboten iſt, die

beſtimmte Handlung aber durch kein Geſetz geboten werden kann, z. B. die Pflichten des Wohlwollens; und

b. indirect-ethiſchen Pflichten, welches alle Pflichten insgeſammt ſind, weil doch die Maxime, ſie darum, weil ſie Pflicht ſind, zu erfüllen, Tugendpflicht iſt, und dafür, dieſe Maxime zu haben, keine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt (K. XVIII.).

Uebrigens müſſen die ethiſchen Pflichten nicht nach dem, dem Menſchen beigelegten, Vermögen, dem Geſetz Genüge zu leiſten, geſchätzt werden, ſondern umgekehrt, das ſittliche Vermögen des Menſchen muſs nach den ethiſchen Pflichten, die das Geſetz vorſchreibt, geſchätzt werden. Denn das Geſetz gebietet kategoriſch, und was der Menſch unbedingt ſoll, das muſs er auch können. Alſo nicht nach dem, wie die Menſchen in der Erfahrung ſind, ſondern wie ſie der Idee der Menſchheit gemäſs ſeyn ſollen, muſs ihr Tugendvermögen geſchätzt werden. S. Tugend (T. 45.).

18. Pflicht gegen Andere (*officium erga alios*, *devoir envers les autres*), eine ſolche Pflicht, bei welcher auch in der Erſcheinung der Verpflichtende mit dem Verpflichteten nicht einerlei Perſon iſt. Dieſe Pflichten können eingetheilt werden in ſolche Pflichten gegen Andere, ſo fern der Verpflichtete durch Leiſtung der Pflicht zugleich verbindet, indem er ſich um ihn verdient macht; und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat, ſondern durch die der Verpflichtete ſich bloſs um ſich ſelbſt verdient macht, und ſich in ſeinen Schranken hält, um dem Andern an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen (T. 119.). Die erſtere Leiſtung iſt, in Beziehung auf Andere, verdienſtlich. Die Pflicht

Digitized by Google

der zweiten Leiſtung iſt, in eben dieſer Beziehung, ſchuldige Pflicht. So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu ſeyn, uns für verpflichtet erkennen. Die Ausübung dieſer Pflicht aber iſt, in Beziehung auf den Armen, verdienſtlich; denn er kann uns zur Ausübung derſelben nicht zwingen. Thut Jemand ihm nun wohl, ſo wird er durch dieſe Wohlthat zur Dankbarkeit verbunden. Wenn wir hingegen die Verpflichtung Schulden zu bezahlen in Erfüllung bringen, ſo wird der Gläubiger dadurch zu nichts verbunden (T. 116.). Liebe (die Maxime des Wohlwollens) und Achtung (die Maxime der Einſchränkung unſrer Selbſtſchätzung durch die Würde der Menſchheit in eines Andern Perſon (T. 118.) ſind die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Man kann zwar beide abgeſondert von einander, jede für ſich allein, erwegen, und ſie können auch ſo beſtehen; Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte, ſ. Nächſtenliebe; und nothwendige Achtung für jeden Menſchen (darum weil er ein Menſch iſt), unerachtet er kaum der Liebe werth beurtheilt würde. Beide, Liebe und Achtung, ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander verbunden. Allein, bald macht doch die eine das Princip im Subject aus, und die andere iſt das Acceſſorium, bald iſt es umgekehrt. So iſt Liebe das Princip im Wohlthäter gegen den Armen, und Achtung iſt das Acceſſorium, aus welcher der Wohlthäter ſeine Wohlthat als Wirkung ſeiner Pflicht behandelt, um dem Armen die Demüthigung zu erſparen (T. 116. f.). Wenn von Pflichtgeſetzen (nicht von Naturgeſetzen) im äuſsern Verhältniſs der Menſchen gegen einander die Rede iſt, ſo betrachten wir uns in einer moraliſchen (intelligibeln) Welt, in welcher die Verbindung vernünftiger Weſen (auf Erden) durch Anziehung und Abſtoſsung bewirkt wird, nach der Analogie mit der phyſiſchen

Welt. Vermöge des Princips der Wechſelliebe ſind ſie angewieſen, ſich einander beſtändig zu nähern, durch das Princip der wechſelſeitigen einander ſchuldigen Achtung, ſich im Abſtande von einander zu erhalten. So wie nun keine Materie mehr möglich, ſondern nichts mehr von Materie im unendlichen Raum ſeyn würde, wenn eine der beiden Grundkräfte der Materie, die Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft plötzlich vernichtet würde, weil im erſten Fall alle Materie ſich ins Unendliche ausdehnen, im andern in einen Punct zuſammenfallen würde (ſ. Anziehungskraft); eben ſo würde bald, wenn eines jener Grundprincipien in der moraliſchen Welt, Liebe und Achtung, plötzlich vernichtet würde, wie Haller (Ueber die Ewigkeit) in einer andern Beziehung ſagt,

mit aufgeſperrtem Schlund
Ein allgemeines Nichts *) der **) Weſen ganzes Reich
Als wie der Ocean ein Tröpfchen Waſſer trinken.

Denn ohne Liebe würde der Abſtand der moraliſchen Weſen von einander ins Unendliche zunehmen, die Furcht, an Achtung bei einander zu verlieren, würde ſie immer mehr von einander entfernen, das Bedürfniſs der wechſelſeitigen Hülfe würde, da es keine Pflichten mehr dafür gäbe, machen, daſs das, was jetzt Liebesdienſt iſt, als ein Recht gefordert werden, und ſo die Sorge für die Selbſterhaltung aus Achtung für ſich ſelbſt in Gewaltthätigkeit gegen Andere und Verletzung ihrer Rechte ausarten; Niemand würde endlich noch

*) Der Immoralität.

**) Moraliſchen.

Digitized by Google

für einen Andern, ſondern bloſs für ſich ſelbſt Achtung haben, welches endlich allem äuſsern moraliſchen Verhältniſs der moraliſchen Weſen zu einander ein Ende machen müſste. Würde die Achtung vernichtet, ſo würden ſich die moraliſchen Weſen einander ins Unendliche nähern, da aber nun keine Rechte mehr ſtatt finden könnten, ſo würden ihre Forderungen an einander und Erwartungen von einander ohne Grenzen ſeyn, ſie würden ſich einander nichts mehr ſchuldig ſeyn, und jeder würde ſich als den Mittelpunct betrachten, auf den ſich alle übrige beziehen und hinwirken müſsten, jeder würde alle Andern nur als Mittel zu ſeinen Zwecken gebrauchen, und Niemand würde zuletzt noch Andre, ſondern nur noch ſich ſelbſt lieben, welches wieder allem äuſſern moraliſchen Verhältniſs ein Ende machen müſste. Ohne Liebe wären alle moraliſchen Weſen bloſs Zwecke, keins würde dem andern zugleich worin als Mittel dienen wollen; ohne Achtung wären alle moraliſche Weſen bloſs Mittel, keins würde das andere als Zweck betrachten, in beiden Fällen hört alles äuſsere moraliſche Verhältniſs auf (T. 117. f.), ſ. Imperativ, I, 2. und II, 2.

19. Pflicht gegen Gott, ſ. Religionspflicht.

20. Pflicht gegen ſich ſelbſt (*officium erga ſe ipſum, devoir envers soi-même*), eine ſolche Pflicht, bei welcher auch in der Erſcheinung der Verpflichtende und der Verpflichtete einerlei Perſon iſt. Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält, dem erſten Anſcheine nach, einen Widerſpruch. Und es liegt auch wirklich ein Widerſpruch darin, wenn das Ich, welches verpflichtet, mit dem verpflichteten Ich in einerlei Sinn genommen wird. Denn in dem Begriffe der Pflicht liegt der Begriff einer

paſſiven Nöthigung, ich werde verbunden, wodurch die Handlung eben nothwendig wird, ſo daſs ich mich verpflichtet fühle, ſie zu erfüllen. Da ich aber das Subject ſelbſt bin, gegen welches die Pflicht auszuüben iſt, ſo ſtelle ich mich auch in einer activen Nöthigung vor, ich verbinde. Eine Pflicht gegen ſich ſelbſt (welche bedeutet, daſs ſich Jemand ſelbſt verbinden ſoll) würde eine Verbindlichkeit verbunden zu ſeyn (paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhältniſſes, eine active wäre), mithin einen Widerſpruch enthalten. Man kann dieſen Widerſpruch, der in dem Begriff der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegt, auch auf folgende Art ins Licht ſetzen. Da der Verbindende (*auctor obligationis*) und der Verbundene (*ſubjectum obligationis*) eine und dieſelbe Perſon iſt, ſo kann der erſtere den letztern jederzeit von der Verbindlichkeit losſprechen, folglich würde es keine Pflicht gegen ſich ſelbſt geben. Denn wenn beide ein und daſſelbe Subject ſind, ſo iſt das Subject an eine ſolche Pflicht gar nicht gebunden. Eine Pflicht aber, an die Niemand gebunden iſt, enthält einen Widerſpruch (T. 63. f.). Dennoch giebt es Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Wir wollen, um dieſes zu beweiſen, einmal annehmen, es gebe keine ſolche Pflichten. Dann würde es überall gar keine, auch keine äuſsern Pflichten geben. Denn wenn ich mich nicht ſelbſt verbinde, d. i. wenn ich keine Pflichten gegen mich ſelbſt habe, ſo kann ich auch mich nicht gegen Andere für verbunden erkennen, nicht die Verpflichtung durch Andere anerkennen. Denn das Geſetz, Kraft deſſen ich mich für verbunden erkenne, geht ja in allen Fällen aus meiner eigenen Vernunft hervor, es iſt alſo meine eigene Vernunft, die mich nöthigt, meine Verpflichtung durch Andere anzuerkennen. So ſagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbſterhaltung betrifft: ich bin

Digitized by Google

mir das ſelbſt ſchuldig. Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung ſind, die nehmlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das Verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. ich bin es mir ſelbſt ſchuldig, meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren) (T. 64.). Der Aufſchluſs dieſer ſcheinbaren Antinomie beſteht darin, daſs ſich der Menſch in dem Bewuſstſeyn einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität (moraliſcher Perſönlichkeit) betrachtet. Das verpflichtende Ich iſt in moraliſcher Rückſicht ein anderes als das verpflichtete. Das Verpflichtende Ich iſt der Menſch, als bloſses Vernunftweſen (*homo noumenon*), die Menſchheit. Dieſes Weſen erreicht freilich kein Sinn, aber es läſst ſich in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen erkennen, denn da offenbart ſich die übrigens unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit durch den Einfluſs, den die bloſse Vernunft auf den Willen hat, der ſich dadurch ſelbſt ein Geſetz wird. Das verpflichtete Ich iſt nun der Menſch, als vernünftiges Sinnenweſen oder Naturweſen (*homo phaenomenon*), das aber Perſönlichkeit hat, d. i. mit innerer Freiheit begabt iſt. Das vernünftige Naturweſen kann durch die Vernunft, als Urſache, zu Handlungen in der Sinnenwelt beſtimmt werden, dann handelt es aber bloſs nach dem Begriff des Nutzens, weil die bloſse (theoretiſche) Vernunft noch nicht moraliſch-praktiſch iſt. Iſt aber eine moraliſch-praktiſche Vernunft mit dem Sinnenweſen verbunden, ſo iſt daſſelbe der Verpflichtung fähig. Nun iſt ein Pflichtverhältniſs nur möglich zwiſchen Subjecten der Moralität in Anſehung der ihnen beiwohnenden moraliſchen Perſönlichkeit, ohne alle Rückſicht auf das einzelne in der Erfahrung gegebene Naturweſen, dem ſie beiwohnt. Dies iſt der Begriff von der moraliſchen Perſönlichkeit oder der

Digitized by Google

Menſchheit überhaupt, dem Menſchen. Alſo wird hier der Menſch in zweierlei Bedeutung genommen. Der Menſch hat, als einzelnes Naturweſen, vermöge ſeiner einem Individuo beiwohnenden moraliſchen Perſönlichkeit, eine Pflicht, deren Erfüllung zwar dieſes Naturweſen ſelbſt betrifft, aber es kann ſich doch nicht von der Erfüllung derſelben losſprechen, denn der Grund der Verpflichtung liegt nicht in dem Individuellen der Perſönlichkeit dieſes Naturweſens, ſondern in der Menſchheit überhaupt, die ſich in allen mit freiem Willen begabten Naturweſen offenbart; d. i. der einzelne achtet in der Beobachtung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, nicht ſich als individuellen Menſchen, ſondern die Menſchheit, den Menſchen überhaupt, die ſich in dem einzelnen Menſchen nichts vergeben kann (T. 65.). Die Selbſtentleibung iſt z. B. die Verletzung einer Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Wer ſich ſelbſt entleibet, der zernichtet das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon, dies darf er ſich aber nicht verſtatten, denn er handelt ſonſt nach einem Princip, welches die Sittlichkeit ſelbſt ihrer Exiſtenz nach aus der Welt vernichtet. Die Pflicht, die er verletzt, iſt nicht eine Pflicht gegen den Menſchen als bloſses Naturweſen, denn gegen ein ſolches kann es keine Pflichten geben, auch nicht gegen die moraliſche Perſönlichkeit in einem einzelnen Naturweſen, denn, welches eben die Täuſchung derer iſt, die die Selbſtentleibung vertheidigen, dieſe könnte ja jeden Augenblick davon entbinden; ſondern eine Pflicht, die wir der moraliſchen Perſönlichkeit überhaupt, der Menſchheit überhaupt, ſchuldig ſind, und von dieſer kann uns unſre individuelle Perſönlichkeit, die das Verpflichtete iſt, nicht losſprechen. Der Menſch in der Erſcheinung iſt der Menſchheit zur Erhaltung anvertrauet, denn wäre er das nicht, ſo wäre das Leben, die Möglichkeit aller Pflichterfüllung in der Erſcheinung, gar kein Gegenſtand

Digitized by

der Pflicht. Wer ſich nun das Leben nimmt, der disponirt folglich über die Menſchheit in ſeiner Perſon, als ſei ſie ein bloſses Mittel zu ihm beliebigen Zwecken, und würdigt ſie in ſeiner Perſon herab (T. 73.). Die Lüge iſt ebenfalls eine Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt. Wer lügt (er belüge nun andere Menſchen, oder ſich ſelbſt, z. B. wenn er ſich überredet, er glaube an einen Weltrichter, oder er ſei ſittlich gut), der braucht das phyſiſche Weſen als ein bloſses Mittel, als eine Sprachmaſchine, das nicht an den innern Zweck des Sprechens, der Gedankenmittheilung, gebunden iſt. Allein das iſt wider die Pflicht, weil dieſes phyſiſche Weſen der Perſönlichkeit anhängt, durch die er der Menſchheit angehört. Er würdigt alſo die Menſchheit in ſeiner Perſon herab, wenn er den phyſiſchen Menſchen gebraucht. Der Lügende iſt nehmlich der Menſch in der Erſcheinung, dieſer iſt ſeiner moraliſchen Perſönlichkeit nach der Menſchheit verpflichtet, das Naturweſen nicht zu miſsbrauchen, ſondern es jederzeit als Zweck zu behandeln. Er darf alſo nichts an ihm wider ſeinen Zweck gebrauchen, und iſt folglich bei ſeinem Sprechen an die Bedingung gebunden, daſs ſeine Gedanken auch mit ſeiner Erklärung derſelben durch das Sprechen übereinſtimmen, d. h. er iſt gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet (T. 85.). Noch eine andere Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt die Kriecherei, ſ. Kriecherei. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als dem angebohrnen Richter über ſich ſelbſt, ſ. Gewiſſen, 5.

Die Pflichten gegen ſich ſelbſt können nur in Anſehung des Gegenſtandes der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects, eingetheilt werden. Das verpflichtete ſowohl als das verpflichtende Subject iſt immer nur

Digitized by Google

der Menſch, und wenn es uns gleich erlaubt iſt, im Menſchen Seele und Cörper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen zu unterſcheiden, ſo werden wir dadurch doch nicht zu einer Eintheilung in Pflichten gegen den Cörper und gegen die Seele berechtigt. Wir ſind nicht hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Cörper unterſchiedene, und von dieſem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geiſtige Subſtanz) enthalte, (ſ. Paralogismus und Ich), und gegen einen Cörper (als verpflichtendes Subject) iſt keine Pflicht des Menſchen denkbar. Es wird daher theils eine Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung ihres Objects überhaupt (eine objective) ſtatt finden. Hiernach kann man ſie in das Formale und Materiale derſelben eintheilen. Das Formale der Pflichten gegen ſich ſelbſt beſtehet darin, daſs die Pflicht auf einer Maxime beruhet, die bloſs darum uns verpflichtet, weil ſie die Form des Geſetzes haben kann, alſo in der Uebereinſtimmung der Maximen mit der Würde der Menſchheit in der Perſon des Wollenden; das Materiale dieſer Pflichten beſtehet darin, daſs die Maxime einen Zweck zum Gegenſtande hat, der zugleich Pflicht iſt. Die erſtere Art Pflichten gegen ſich ſelbſt gehört zur moraliſchen Geſundheit (*adeſſe*) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtand ſeines äuſsern, als ſeines innern Sinnes (als Cörper und Seele), zur Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität oder Fähigkeit, Empfänglichkeit). Die andere Art dieſer Pflichten gehört zur moraliſchen Wohlhabenheit (*ad melius eſſe*, *opulentia moralis*), welche in dem Beſitze eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſo fern dieſes erwerblich iſt und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. Die erſtere Art hat den Grundſatz: lebe der Natur gemäſs, ſ. Natur, 10.; die

andere den Grundſatz: mache dich vollkommener, ſ. Vollkommenheit (T. 66. f.).

Es wird aber auch eine Eintheilung ſtatt finden, in ſo fern das Subject als Object der Pflicht gedacht wird, welches eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt giebt, nach dieſer betrachtet das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt entweder als animaliſch-moraliſches oder als bloſs moraliſches Weſen (T. 67.). Da ſind nun in der Thierheit des Menſchen drei Hauptantriebe der Natur, welche zu drei den Pflichten gegen ſich ſelbſt als animaliſch-moraliſches Weſen widerſtreitenden Laſtern veranlaſſen:

a. der Erhaltungstrieb zum Selbſtmord;

b. der Geſchlechtstrieb zur wollüſtigen Selbſtſchändung;

c. der Genuſstrieb zur Unmäſsigkeit im Genuſs der Nahrungsmittel

(T. 68.). Eben ſo giebt es auch drei Laſter, welche der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als eines bloſs moraliſchen Weſens (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen), widerſtreiten:

a. die Lüge;

b. der Geitz;

c. die Kriecherei (falſche Demuth).

Dieſe Laſter ſind Grundſätze, welche dem Charakter eines moraliſchen Weſens, der angebohrnen Würde des Menſchen (ſchon der Form nach) wi-

Digitized by Google

derſtreiten. Das heiſst: dieſe Laſter machen es ſich zum Grundſatz, keinen Grundſatz zu haben. Die Tugend, welche allen dieſen Laſtern entgegen ſteht, könnte die Ehrliebe (*honeſtas interna, iuſtum ſui aeſtimium*) genannt werden (T. 68. f.). S. Imperativ, I, 1. und II, 1.

21. Gemeine Pflicht (*officium vulgare, devoir vulgaire*), ſ. Heilige Pflicht.

22. Heilige Pflicht (*officium ſacrum, devoir ſacré*), ſ. Heilige Pflicht.

23. Immanente, ausführbare Pflicht (*officium immanens, devoir immanent*), eine ſolche Pflicht, der ein äuſseres verpflichtendes Subject correſpondirend gegeben werden kann. Bei dieſen Pflichten iſt das Verhältniſs zwiſchen dem Verpflichteten und Verpflichtenden in theoretiſcher Rückſicht real, d. i. in der Erfahrung zu finden. Das Verhältniſs wird nicht bloſs gedacht, ſondern kann auch in der Anſchauung dargeſtellt werden. Solche immanente Pflichten ſind alle unſere Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen, gegen Gott aber bloſs, daſs wir uns von ihm einen, in Beziehung auf uns ſelbſt und die Maximen der innern Sittlichkeit, mithin in praktiſcher Abſicht, fruchtbaren Begriff machen (K. LI.).

24. Innere, innerliche Pflicht (*officium internum, devoir interne*), Verbindlichkeit zu innern Handlungen. Sie iſt das Gegentheil von der äuſsern Pflicht, und einerlei mit Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſ. Pflicht gegen ſich ſelbſt.

25. Juridiſche, rechtliche Pflicht, Rechtspflicht (*officium juris, devoir de droit*), eine ſolche Pflicht, für welche eine äuſſere

Digitized by Google

Gesetzgebung möglich ist (K. XLVII. XLIX.). Das Recht (*jus*) giebt Gesetze für die äussern Handlungen. Die Gesetzgebung für dieselben liegt zwar in der Vernunft, und ist also innerlich, kann aber doch äusserlich werden, und da sie überdem eine äussere Triebfeder, Zwang und Furcht, mit ihren Gesetzen verbindet, so unterscheiden sich die Pflichten, die sie vorschreibt, dadurch von den ethischen. Die juridischen Gesetze können als die Gesetze des Willens überhaupt, oder auch des allgemeinen Willens, in dem der unsrige mit enthalten ist, also nicht blos als Gesetze unseres eigenen Willens (welches blos Pflichten der Ethik geben würde) gedacht werden. Die juridische Pflicht ist also die Nothwendigkeit einer äussern Handlung, die durch die rechtliche Gesetzgebung geboten, oder mit der eine äussere Triebfeder verbunden ist. Auch heisst diese Handlung selbst eine Rechtspflicht. So ist es keine Tugendpflicht, sondern eine Rechtspflicht, sein Versprechen zu halten, weil man zur Leistung derselben gezwungen werden kann. Denn wollte man es für eine Tugendpflicht halten, so würde kein Unterschied seyn zwischen den Leistungen der Treue gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage, und den Handlungen des Wohlwollens oder der Güte. Und so kann man auch sagen: eine Rechtspflicht ist eine solche Pflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann (K. XVII).

26. Liebespflicht, verdienstliche, zufällige Pflicht (*officium contingens*, *devoir de charité*), eine solche Pflicht gegen Andere, so fern man durch Leistung derselben zugleich verbindet. Sie ist in Beziehung auf Andere verdienstlich, übrigens aber dem Object nach mit weiter und unvollkommener Pflicht einerlei (T. 116. 119.), s. Nächstenliebe, Philanthropie und Pflicht, unvollkommene und weite.

Digitized by Google

27. Negative, einſchränkende Pflicht, Unterlaſſungspflicht (*officium negativum, omiſſionis, devoir negatif, d'omiſſion*), eine Pflicht, welche den Menſchen in ſeinen Handlungen einſchränkt. Die Formel der Gebote dieſer Pflicht, welche bloſs verbieten, iſt: du ſollſt nicht (T. 66.). Dieſe Pflichten ſchreiben bloſs Unterlaſſungen vor. So iſt z. B. die Pflicht, ſich nicht willkührlich zu entleiben, eine negative Pflicht. Das Verbot heiſst: du ſollſt nicht tödten, weder Andere noch dich.

28. Nothwendige Pflicht, ſ. Pflicht, ſchuldige.

29. Poſitive, erweiternde Pflicht, Begehungspflicht (*officium poſitivum ſ. commiſſionis, devoir poſitif ou de commiſſion*), eine Pflicht, welche das Feld der Handlungen des Menſchen erweitert. Die Formel der Gebote dieſer Pflichten, welche gebieten, iſt: du ſollſt (T. 66.). Dieſe Pflichten ſchreiben Begehungen vor. So iſt z. B. die Pflicht, ſich ſelbſt zu erkennen, eine poſitive Pflicht. Das Gebot heiſst: du ſollſt dich ſelbſt erkennen, oder erforſchen.

30. Rechtliche Pflicht, ſ. Pflicht, juridiſche.

31. Rechtspflicht, ſ. Pflicht, juridiſche.

32. Religionspflicht, Pflicht gegen Gott (*officium religionis, ſ. erga Deum, devoir de religion, ou envers Dieu*), eine ſolche Pflicht, die durch das Pflichtverhältniſs zwiſchen Gott und dem Menſchen entſteht, und den letztern verbindet. Nach der bloſsen Vernunft zu urtheilen hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als bloſs gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen

Digitized by Google

andern); denn ſeine Pflicht gegen irgend ein Subject iſt die moraliſche Nöthigung durch dieſes ſeinen Willen. Das nöthigende Subject muſs aber ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, weil der Menſch auf den Zweck ſeines Willens hinwirken ſoll, welches nur in dem Verhältniſſe zweier exiſtirender Weſen zu einander geſchehen kann (denn ein bloſses Gedankending kann nicht Urſache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Die vermeinte Pflicht des Menſchen gegen Weſen, die nicht in der Erfahrung exiſtiren, kann daher bloſs Pflicht gegen ſich ſelbſt ſeyn, er verwechſelt die Pflichten in Anſehung dieſer Weſen mit den Pflichten gegen dieſe Weſen (T. 106. f.). In Anſehung deſſen, was ganz über unſern Erfahrungskreis hinausliegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſern Ideen angetroffen wird, in Anſehung Gottes, haben wir eine Pflicht, und dieſe heiſst beſſer Religionspflicht als Pflicht gegen (*erga*) Gott. Sie beſteht darin, daſs wir alle unſre Pflichten als (*inſtar*) göttliche Gebote erkennen. Aber dieſes iſt nicht das Bewuſstſeyn einer Pflicht gegen Gott. Denn da die Idee von Gott aus unſrer bloſsen Vernunft entſpringt, ſo haben wir hierbei nicht ein gegebenes Weſen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge. Denn da müſste ſeine Wirklichkeit allererſt durch Erfahrung bewieſen, d. i. geoffenbart ſeyn, aber nicht (wie wir hier vorausſetzen) aus bloſser Vernunft geglaubt werden. Sondern, es iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe der Vernunft ſich unumgänglich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz anzuwenden, d. h. Religion zu haben (T. 108. f. 181.), ſ. Religion und Pflich immanente und transſcendente.

33. Schuldige, nothwendige Pflicht (*officium neceſſarium, devoir neceſſaire*), die-

jenige Pflicht, deren Beobachtung Andere nicht wozu verbindet. Sie ist eine enge Pflicht (s. Pflicht, enge) (T. 116. 119.). Diese Pflichten sind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Seine Schulden zu bezahlen ist eine schuldige Rechtspflicht; andere Menschen um der ihnen beiwohnenden Würde der Menschheit willen zu schätzen, ist eine schuldige Tugendpflicht. Die Rechtspflicht sind alle schuldige Pflichten, die Tugendpflichten aber sind entweder schuldige oder verdienstliche Pflichten (G. 67. f.).

34. Strenge Pflicht, s. Pflicht, enge.

35. Tugendpflicht, s. Pflicht, ethische.

36. Transscendente, unausführbare Pflicht (*officium transscendens*, *devoir transscendent*), eine solche Pflicht, der kein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann. Bei diesen Pflichten ist das Verhältniss des Verpflichteten zu dem Verpflichtenden in theoretischer Rücksicht nur ideal, d. i. das Verhältniss zu einem Gedankendinge, was wir uns selbst machen (K. LI.). Eine solche transscendente Pflicht wäre die Pflicht gegen Gott, wenn wir dadurch ihm, nicht uns was leisten wollten.

37. Unausführbare Pflicht, s. Pflicht, transscendente.

38. Unbedingte Pflicht (*officium absolutum*, *devoir absolu*), eine Pflicht, welche ohne alle Bedingung geboten wird. Eine solche Pflicht ist die Achtung fürs Recht der Menschen, welche ohne alle Bedingung, schlechthin geboten wird (Z. 109.).

Digitized by Google

39. Unnachlaſsliche Pflicht, ſ. Pflicht, vollkommene.

40. Unvollkommene, weite Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium imperfectum, latum, devoir imparfait*) (K. XLIX.), eine ſolche Pflicht, die in Anſehung der Handlungen, ihrer Art und ihrem Grade nach nichts beſtimmt, ſondern der freien Willkühr einen Spielraum verſtattet (T. 113.). Durch die weite Pflicht iſt bloſs die Maxime der Handlung, aber nicht die Handlung beſtimmt. So iſt das Streben nach moraliſcher Vollkommenheit in Rückſicht auf das Subject, eine weite und unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt. Denn eine Summe von Tugenden, deren Vollſtändigkeit oder Mängel das Selbſterkenntniſs uns nie hinreichend anſchauen läſst, kann keine andere als unvollkommene Pflicht moraliſch vollkommen zu ſeyn begründen. Daher ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit (das höchſte Gut) in unſrer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten (T. 114. f.). Die Liebespflichten ſind von weiter Verbindlichkeit, denn ſie beſtimmen nicht die einzelnen Handlungen der Wohlthätigkeit, ſondern nur die Maxime des Wohlwollens. Es iſt nicht möglich beſtimmte Grenzen anzugeben, wie weit ich gehen könne, um der Pflicht, mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere zu bringen, ein Genüge zu thun. Es kommt ſehr darauf an, was für jeden nach ſeiner Empfindungsart hierin wahres Bedürfniſs ſeyn werde. Denn mit Aufopferung ſeiner eigenen Glückſeligkeit, ſeiner wahren Bedürfniſſe, Andrer ihre zu befördern, würde als allgemeines Geſetz eine ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſeyn. Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite, d. i. ſie hat einen Spielraum. Man kann hierin mehr oder weniger thun,

ohne dafs ſich die Grenzen hierin beſtimmt angeben laſſen. Das Geſetz gilt nur für die Maximen (T. 26. f.).

41. Verdienſtliche Pflicht, ſ. Pflicht, Liebespflicht.

42. Vollkommene Pflicht (*officium perfectum*, *devoir parfait*), diejenige Pflicht, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verſtattet. Schulden bezahlen iſt eine vollkommene Pflicht, denn man mag auch die Neigung haben, das Geld wozu anders anzuwenden, ſo iſt es Pflicht, die Schulden zu bezahlen. Es giebt aber nicht bloſs äuſsere vollkommene Pflichten, ſ. Imperativ, I, 2. ſondern auch innere, ſ. Imperativ, I, 1., welches dem bisher in den Schulen der Philoſophen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, da man vollkommene Pflichten und Rechtspflichten für einerlei hielt. Allein auch die innern Pflichten ſind theils vollkommene, theils unvollkommene (G. 35. *)). Sich tödten iſt die Uebertretung einer vollkommenen Pflicht, denn da man ſich nie und unter keinerlei Bedingung tödten darf, ſo findet von der Pflicht ſich nicht zu tödten gar keine Ausnahme ſtatt. Und doch iſt dieſe Pflicht, als Pflicht gegen ſich ſelbſt, keine Rechtspflicht, ſondern eine Tugendpflicht, weil es dabei nicht auf die Handlung, ſondern auf die Maxime der Handlung ankömmt, indem keine äuſsere Triebfeder mit dem Geſetz ſich nicht ſelbſt zu tödten verbunden werden kann, da der, welcher ſich ſelbſt tödtet, auf Erden nichts mehr zu fürchten hat (T. 72.). S. Pflicht, 5.

43. Weite, weitere Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium latum*, *devoir non rigoureux*), ſ. Pflicht, unvollkommene. Die weiten Pflichten haben ihren

Namen davon, dafs ſie einen Spielraum (*latitudinem*, *étendue*) der Anwendung haben; was nach ihnen zu thun ſey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen) entſchieden werden. Der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, kann daher in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehen. Aber er kann darin, dafs er dieſen Grundſätzen mit Strenge anhängt, nicht ein Laſter (*vitium*) ausüben. Daher iſt Horazens Vers (*Epiſtol. lib. I. ep. VI. v.* 15. *ſq.*)

Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,
Ultra quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

„Der Weiſe trage den Namen des Thoren,
den Namen
Des Ungerechten; der Freund des Rechts,
wenn über die Grenzen
Hinaus er ſelbſt der Tugend nachtrachtet.“

nach dem Buchſtaben genommen, grundfalſch. *Sapiens* bedeutet aber wohl hier nicht den Weiſen, ſondern einen geſcheuten Mann (*prudens*), der nicht in dem phantaſtiſchen Wahn ſeyn könne, es ſei möglich, die Tugendvollkommenheit in der Erfahrung zu erreichen. Denn die Tugendvollkommenheit iſt ein Ideal, dem uns immer zu nähern, unſre Pflicht iſt. Allein dieſe Annäherung zu vollenden, oder die Tugendvollkommenheit zu erreichen, kann nicht unſre Pflicht ſeyn. Denn dieſe Forderung würde die menſchlichen Kräfte überſteigen, und Unſinn, Phantaſterei, in ihr Tugendprincip bringen. Sollte aber Horaz meinen, man könne gar zu tugendhaft, d. i. ſeiner Pflicht gar zu anhänglich ſeyn, ſo würde er Unſinn ſagen. Denn das würde ungefähr ſo viel ſagen, als einen Cirkel gar zu rund, oder eine ge-

Digitized by Google

rade Linie gar zu gerade machen (T. 91. *)). S. Enthuſiasmus, 3.

44. Widerſtreit, Colliſion der Pflichten (*colliſio officiorum, ſ. obligationum, colliſion des devoirs*), ſ. Colliſion.

45. Zufällige Pflicht, ſ. Liebespflicht.

Pflichtgefühl.

So kann man die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt nennen. Sie beſteht in ſolchen moraliſchen Beſchaffenheiten des Gemüths, daſs, wenn man ſie nicht beſäſse, es auch keine Pflicht geben könnte, ſich in ihren Beſitz zu ſetzen. Sie ſind:

a. das moraliſche Gefühl;

b. das Gewiſſen;

c. die Liebe des Nächſten;

d. die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung).

Sie ſind insgeſammt äſthetiſch (eine ſinnliche Anlage zur Moralität ſinnlicher Weſen), und ohne ſie könnte das Moralgeſetz mit der Begehrung eines ſinnlichen afficirten Weſens in keine Verbindung kommen, folglich ſind ſie *a priori* und jeder Menſch muſs ſie haben, weil er ſonſt der Moralität unfähig wäre (T. 35).

2. a. Das moraliſche Gefühl (Achtung fürs Geſetz) iſt die Empfänglichkeit des Gemüths für Luſt oder Unluſt, bloſs aus dem Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung oder des Wider-

Digitized by Google

ſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Wenn die Willkühr zur Handlung ſoll beſtimmt werden, ſo müſſen wir uns nothwendig die Handlung erſt vorſtellen, und dann muſs ein Gefühl der Luſt oder Unluſt, es ſei nun an der Handlung ſelbſt oder an der Wirkung derſelben, in uns entſtehen, und ſo dieſes Intereſſe (Luſt am Daſeyn der That) die That hervorbringen. Wir befinden uns alſo bei jeder That in einem äſthetiſchen Zuſtande (werden ſinnlich afficirt), nur daſs es der innere Sinn iſt, der, vermittelſt der Receptivität zu Gefühlen, afficirt wird; das Gefühl ſelbſt aber iſt entweder ein pathologiſches oder ein moraliſches. Intereſſirt uns die Handlung ſchon, noch ehe wir uns ein Geſetz für dieſelbe vorſtellen, ſo iſt das Gefühl pathologiſch (beruhet bloſs auf ſinnlichen Trieben). Iſt aber erſt die Vorſtellung eines Geſetzes nöthig, welches uns die Handlung zur Pflicht macht, wenn ſie uns intereſſiren ſoll, ſo heiſst das Gefühl ein moraliſches Gefühl (T. 35. f.).

3. Moraliſches Gefühl als Empfänglichkeit iſt alſo noch zu unterſcheiden vom moraliſchen Gefühl als dem Gefühl, das vermittelſt jener Empfänglichkeit möglich iſt, und welches man auch wohl Pflichtgefühl in engerer Bedeutung des Worts nennt. Man kann alſo unter Pflichtgefühl verſtehen entweder die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt, oder das Gefühl der Pflicht, was auf jede Vorſtellung ſeiner Pflicht folgt. Es kann aber keine Pflicht geben, ſich ein moraliſches Gefühl, als Empfänglichkeit, zu erwerben. Denn jede Vorſtellung der Pflicht kann nur durch ein moraliſches Gefühl, als Wirkung, auf das Gemüth wirken und die Willkühr zur That beſtimmen, alſo ſetzt ſie ſchon die Empfänglichkeit dazu voraus. Ein jeder Menſch hat vielmehr, als ein moraliſches Weſen, dieſe Empfänglichkeit ur-

ſprünglich in ſich. Jeder Menſch hat aber die Pflicht, dieſe Empfänglichkeit zu cultiviren, welches durch die Beförderung ſeiner Ueberzeugung von der Vergröſserung ſeiner Stärke durch Reinigung derſelben von allem pathologiſchen Reize (aller Sinnenluſt oder ſinnlichen Unluſt) geſchieht (T. 36.).

4. Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn (*ſenſus moralis*, *ſens moral*) zu nennen, iſt nicht ſchicklich, denn es giebt nicht die Wahrnehmung eines Gegenſtandes zur Erkenntniſs deſſelben. Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn ſonſt wäre er ſittlich leblos und ein bloſses Thier. Darum iſt aber das moraliſche Gefühl nicht ein beſonderer Sinn, das Sittlich-Gute und Böſe zu erkennen, ſondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derſelben durch praktiſche reine Vernunft und ihr Geſetz. S. Achtung und Gutes, 7.

5. b. Das Gewiſſen, ſ. Gewiſſen.

6. c. Die Liebe des Nächſten, ſ. Liebe.

7. d. Die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung) iſt ein Gefühl eigener Art, nehmlich das Gefühl ſeines innern Werths als einer moraliſchen Perſon. Wenn wir uns nehmlich einer ſolchen innern Geſetzgebung, durch die wir uns ſelbſt das (moraliſche) Geſetz geben, fähig finden, ſo fühlt ſich der phyſiſche Menſch gedrungen, den moraliſchen Menſchen in ſeiner eigenen Perſon zu verehren. Er wird ſich einer Erhebung und der höchſten Selbſtſchätzung bewuſst, und dies iſt das Gefühl der Achtung für ſich ſelbſt (T. 96.).

8. Es kann aber keine Pflicht geben, dieſe Achtung für ſich ſelbſt zu bewirken. Denn

Digitized by Google

jede Vorſtellung der Pflicht kann nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, unſre freie Willkühr beſtimmen. Nun iſt aber die Achtung für ſich ſelbſt nichts anders, als das Gefühl ſeiner innern Würde als einer moraliſchen Intelligenz; folglich würde eine Pflicht dieſes Gefühl hervorzubringen ſchon die Anerkennung ſeiner Pflichten, alſo die Achtung für dieſelben und damit für ſich ſelbſt als moraliſcher Perſon vorausſetzen.

9. Das Geſetz zwingt vielmehr einem jeden Menſchen unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſe iſt ja nichts anders als Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt, d. i. für ſeine Pflicht. Dieſes Gefühl iſt aber ein Grund gewiſſer Pflichten. Das heiſst, der Menſch iſt aus Achtung für ſich ſelbſt zu gewiſſen Handlungen verpflichtet, welche eben daher Pflichten gegen ſich ſelbſt genannt werden, ſ. Pflicht, gegen ſich ſelbſt.

10. Wenn es demnach heiſst: der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt; denn er muſs Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können. Ohne Achtung für ſich ſelbſt würde der Menſch keine Pflichten gegen ſich ſelbſt, und damit überhaupt keine Pflichten haben (T. 41.).

Kant. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. XII. S. 35. ff.

Pflichtgeſetz,

Tugendgeſetz, (*lex ethica ſ. virtutis, loi de morale*). Wenn wir Menſchen handeln, ſo geſchieht es immer nach gewiſſen Regeln, die wir uns für unſer Verfahren machen, und die wir bei demſelben oft mit einem deutlichen, oft nur mit

einem dunkeln Bewuſstſeyn im Sinne haben. So hat der eine die Regel, ſich die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe möglichſt zu verſagen, um recht viel Mittel zuſammen zu bringen oder zu beſitzen, ſie befriedigen zu können. Ein Anderer hat es ſich zur Regel gemacht, recht viel Genuſs ſich zu verſchaffen, und alle Hinderniſſe, die ihm dabei im Wege ſtehen möchten, auf jede mögliche Art zu überwinden. Ein dritter hat es ſich zur Regel gemacht, alles zu thun, was ihn in dem Urtheil Anderer den Namen eines rechtlichen Mannes, oder eines Mannes von guten Sitten verſchaffen kann u. ſ. w. Wenn man daher einem Menſchen einen Charakterzug beilegt, und ihn einen Geizigen, einen Wüſtling, oder einen unbeſcholtenen Mann nennt, ſo meint man damit eben, daſs er nach einer jener Regeln handle. Dieſe Regeln nennt man ſeine Maximen. Nun giebt es nicht bloſs Geſetze, welche die Handlungen beſtimmen, die der Menſch zu thun hat; denn gewiſſe Handlungen laſſen ſich gar nicht durch Geſetze beſtimmen, z. B. ob ich einem beſtimmten Nothleidenden helfen ſoll. Aber dafür giebt es für alle jene Maximen Geſetze, und dieſe Geſetze, welche vorſchreiben, aus was für Maximen der Menſch handeln oder nicht handeln ſoll, heiſsen Pflichtgeſetze oder Tugendgeſetze (T. 54.). Ein ſolches iſt z. B.: hilf den Nothleidenden, d. h. mache es dir zur Maxime.

Phänomen,

ſ. Erſcheinung.

Phänomenologie,

(*phaenomenologia*, *phaenomenologie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Natur-

lehre, welcher die Bewegung oder Ruhe bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart, oder Modalität, mithin als Erſcheinung äuſserer Sinne, beſtimmt (N. XXI.). Die Bewegung oder Ruhe als etwas, das dadurch beſtimmt wird, ob wir ſie uns bloſs denken, oder ſinnlich anſchauen, oder nach nothwendigen Geſetzen betrachten, welches die drei möglichen Vorſtellungsarten oder Modalitäten unſers Erkenntniſsvermögens ſind, iſt der Gegenſtand, den die Phänomenologie (metaphyſiſche Erſcheinungslehre) betrachtet. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo das, was der Verſtand von der Materie, ihrer Bewegung oder Ruhe, als einer Erſcheinung der äuſsern Sinne *a priori* beſtimmen kann.

Es ſchlieſst aber dieſe metaphyſiſche Phänomenologie aus ihren Grenzen aus, erſtens alles Mathematiſche, oder was bloſs durch Conſtruction erkennbar iſt, denn ſie hat es bloſs mit Begriffen zu thun; zweitens alles Empiriſche, oder was bloſs dadurch erkannt wird, daſs es als wirkliches Phänomen in der Natur gegeben iſt, denn ſie hat bloſs das Rationale zum Gegenſtande.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 138—158.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Man findet eine Ueberſicht derſelben in dem Art. Bewegung, IX.

Phantaſtiſchtugendhaft,

f. Rigoriſt.

Philanthrop,

ſ. Philanthropie.

Philanthropie,

praktiſche Menſchenliebe, Nächſtenliebe, (*philanthropia*, *philanthropie*). Philanthropie iſt das griechiſche Wort für Menſchenliebe, und bedeutet in der Pflichtenlehre nicht die Liebe des Wohlgefallens an Menſchen, ſondern die Liebe des thätigen Wohlwollens, alſo die Maxime der Handlungen (ſ. Pflichtgeſetz). Wer am Wohlſeyn (*ſalus*) der Menſchen als ſolcher Vergnügen findet, heiſst daher ein Philanthrop (Menſchenfreund); weil das Wohlſeyn Andrer zu befördern ſeine Maxime iſt, ſo iſt ihm wohl, wenn es jedem Andern wohlgeht. Wem das Wohlſeyn der Menſchen als ſolcher gleichgültig iſt, wenn es ihm ſelbſt nur wohl geht, iſt ein Selbſtſüchtiger (*ſolipſiſta*). Das Gegentheil der Philanthropie iſt Miſanthropie, ſ. Miſanthropie (T. 119.).

2. Die Maxime des Wohlwollens (die praktiſche Menſchenliebe) iſt aller Menſchen Pflicht gegen einander, nach dem ethiſchen Geſetz der innern moraliſch-praktiſchen Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenſchen als dich ſelbſt (Matth. 22, 39.). Denn alles moraliſch-praktiſche Verhältniſs gegen Menſchen iſt ein Verhältniſs der freien Handlungen nach allgemeingültigen, alſo nicht ſelbſtſüchtigen (*ex ſolipſiſmo prodeuntes*) Maximen. Ich will jedes Andern Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich ſoll alſo auch gegen jeden Andern wohlwollend ſeyn. Da aber alle Andere auſser mir nicht Al-

Digitized by Google

le ſind, ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der praktiſchen Vernunft mit begreifen. Das heiſst, die geſetzgebende Vernunft erlaubt es dir, auch dir ſelbſt wohlzuwollen, wenn ſie dir das Wohlwollen gegen Andere zur Pflicht macht (T. 120. f.).

3. Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das gröſste, denn es umfaſst alle Menſchen ohne Ausnahme, dem Grade nach aber das kleinſte, eben weil ſein Umfang ſo groſs iſt. Wenn ich daher ſage, ich nehme an dem Wohl eines Menſchen nur den Antheil, der mir durch die Pflicht der Menſchenliebe geboten iſt, ſo iſt das ſehr wenig geſagt. Das Intereſſe, was ich an ſeinem Wohl nehme, iſt dann das kleinſte, was nur möglich iſt; er intereſſirt mich bloſs als Menſch, und weiter nicht. Das heiſst, ich bin in Anſehung dieſes Menſchen nur nicht gleichgültig, er intereſſirt mich doch. Mein Intereſſe an ſeiner Wohlfahrt iſt wenigſtens nicht = o.

4. Gegen mich ſelbſt aber habe ich den höchſten Grad des Wohlwollens. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (den deiner Mitmenſchen, der deiner Hülfe am nächſten iſt) als dich ſelbſt? Wenn ich mir aber ſelbſt am nächſten bin, wie ſoll ich dann jeden Menſchen lieben wie mich ſelbſt, dann würde ja der Maaſsſtab der Selbſtliebe keinen Unterſchied in Graden zulaſſen? Es iſt hier ein thätiges Wohlwollen gemeint, nehmlich ſich das Wohl Anderer zum Zweck zu machen. Die Pflicht des Wohlwollens iſt hier in der ganzen Vollkommenheit ausgedrückt, wie ſie von einem moraliſch-ſinnlichen Weſen, auf der höchſten Stufe der Moralität und eines ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögens geübt werden würde. Auf dieſer Stufe würden wir allen gleich wohlwollen und wohlthun, die Verſchie-

Digitized by Google

denheit der Geliebten (deren einer uns immer näher angeht als der Andere) würde keinen Unterſchied machen; allein dies iſt eine Idee, die uns bloſs zur Maxime dient, deren Erfüllung ſich Jeder ernſtlich zu nähern ſucht; aber in der Ausübung, bei der unſer Vermögen auch phyſiſch beſchränkt iſt, kann die Aufopferung unſrer wahren Bedürfniſſe (ſeiner eigenen Glückſeligkeit) oder der Bedürfniſſe derer, die uns näher angehen als Andere, um dieſer Andern Bedürfniſſe hierin zu befriedigen, nicht Pflicht ſeyn. Die Maxime heiſst nicht, ich ſoll den Nächſten mehr lieben als mich ſelbſt, ſondern der höchſte Grad (die Idee) der Menſchenliebe iſt, ihn (eben ſo) als mich zu lieben. Es wird hier allerdings das Opfer mit einem Theil unſrer Wohlfahrt gefordert, aber nicht die Aufopferung unſrer wahren Bedürfniſſe dem Bedürfniſs Andrer (T. 122.).

5. Ein Menſchenfreund nimmt an dem Wohl aller Menſchen äſthetiſchen Antheil (er freuet ſich darüber). Genau genommen könnte man aber noch einen Unterſchied machen zwiſchen Menſchenfreund und Philanthrop (Menſchenliebender). Denn in dem Begriff des Freundes der Menſchen liegt die Vorſtellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menſchen; er ſieht ſie alle als ſeine Brüder unter einem allgemeinen Vater an. Der Menſchenliebende iſt mit dem von ihm Unterſtützten im Verhältniſs der Wechſelliebe; aber nur der Menſchenfreund iſt mit ihm auch im Verhältniſs der Freundſchaft, d. i. der wechſelſeitigen Gleichheit, oder läſst ſich herab, ihm ſeine Superiorität als Wohlthäter nicht fühlen zu laſſen, ſondern es ihm Dank zu wiſſen, daſs der Unterſtützte Wohlthaten von ihm annahm (T. 158.).

Kant metaph. Anf. der Tugendlehre. §. 26. ff. S. 119. ff. — S. 47. S. 158.

Digitized by Google

Philoſoph,

ſ. Philoſophie.

Philoſophie,

Weltweisheit, (φιλοσοφια, *philoſophia*, *philoſophie*). Die Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (C. 865. N. VII.), oder auch: das Syſtem aller Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (philoſophiſchen Erkenntniſs) (C. 866. T. III.), ſ. Begriff. Man erklärt zwar die Philoſophie gemeiniglich für die Wiſſenſchaft der Beſchaffenheiten, und behauptet damit, daſs die Philoſophie bloſs die Qualität (Beſchaffenheit) zum Object habe. Allein man hat die Wirkung für die Urſache genommen. Qualitäten laſſen ſich in keiner andern als empiriſchen Anſchauung darſtellen; daher kann eine Vernunfterkenntniſs derſelben nur durch Begriffe möglich ſeyn. So kann Niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen. Daher kann auch niemals Jemand dieſes Begriffs *a priori* aus ſich ſelbſt, und vor dem empiriſchen Bewuſstſeyn derſelben, d. h. ehe er eine Realität in der Erfahrung angeſchauet hat, theilhaftig werden. Die coniſche (Kegel-) Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe, bloſs nach dem Begriffe (daſs ſie die Geſtalt eines cörperlichen Raums ſei, der eingeſchloſſen iſt von einem Kreiſe und einer ſo gekrümmten Oberfläche, daſs jede, von einem auſserhalb des Kreiſes befindlichen Puncte Fig. 57. (A) nach einem willkührlichen Puncte im Umringe des Kreiſes (R) gezogene gerade Linie (AR) ganz in dieſe Oberfläche fällt), anſchauend machen können. Aber die Farbe z.

Digitized by Google

B. eines ſolchen hölzernen Kegels wird in einer oder der andern Erfahrung zuvor gegeben ſeyn müſſen, wenn man ſie ſich vorſtellen will. Den Begriff einer Urſache überhaupt kann man auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beiſpiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt (z. B. einem Tiſcher, der die Urſache meines Schreibtiſches iſt), u. ſ. w. Die Mathematik beſchäftigt ſich aber auch mit Beſchaffenheiten, allein ſie eilt ſogleich zur Anſchauung; denn es ſind Beſchaffenheiten des Raums, die ſich mit der Conſtruction deſſen zugleich mit darſtellen laſſen. Das iſt aber darum, weil das Object eine Beſchaffenheit iſt, nicht Philoſophie. Nur dann iſt es Philoſophie, wenn die Erkenntniſs der Beſchaffenheit bloſs aus Begriffen, ohne alle Anſchauung hervorgeht (M. I. 862. C. 742.), ſ. Mathematik, 1.

2. Der griechiſche Name Φιλοσοφια (Philoſophie) bedeutet ſoviel, als Liebe und Studium der Weisheit (*amor et ſtudium ſapientiae*). Pythagoras ſoll zuerſt dieſen Namen gebraucht haben, vor ihm hieſs dieſe Wiſſenſchaft Sophie (σοφια) oder Weisheit, und diejenigen, welche ſich mit ihr beſchäftigten, Sophen (σοφοι) oder Weiſe. So erklärte das Orakel zu Delphi den Sokrates für den weiſeſten aller Weiſen, d. i. für den vortrefflichſten Philoſophen (*Cicer. de ſenect. cap.* 21.*)). Pythagoras aber

---

*) *Quae Socrates, ſupremo vitae die de immortalitate animorum diſſeruiſſet, is, qui eſſet omnium ſapientiſſimus oraculo Apollinis iudicatus.* Daſſelbe ſagt Cicero auch: *de amic. cap.* 2. *et* 4. *u. Academ. Quaeſt. lib.* 1. *ſect.* 16. ferner Minucius *Felix Octau. lib.* XIII. §. 2. Der Scholiaſt zu Euripides Wolken v. 144. ſagt, der Vers der Pythia habe geheiſsen:

Σοφος Σοφοκλης, σοφωτερος δ' Ευριπιδης,
Ανδρων δε παντων Σωκρατης σοφωτατος.
Weiſe iſt Sophokles, weiſer noch Euripides,
Von allen Menſchen aber iſt Sokrates der weiſeſte.

Digitized by Google

lehnte aus Beſcheidenheit den Namen eines Weiſen ab, und ſagt, er ſei nur ein Liebhaber und Befliſſener der Weisheit, ein Philoſoph.

3. Im Art. Encyclopädie, 7. wird die Philoſophie von allen übrigen Erkenntniſſen des Menſchen abgegrenzt, wodurch der Begriff derſelben noch mehr ins Licht geſetzt wird. Der Begriff von der Philoſophie, der in die Schulen gehört, oder der wiſſenſchaftliche Begriff derſelben iſt demnach, objective, daſs ſie ein Syſtem der Erkenntniſs aus egriffen ſei, die aber als Wiſſenſchaft immer ..e Idee bleibt, die wir nur ſuchen, oder der wir uns immer nähern. In den Schulen, oder bei der Behandlung der Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen, giebt es nehmlich keinen andern Zweck der Philoſophie, als alles Wiſſen aus bloſsen Begriffen zur ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, mithin die logiſche Vollkommenheit dieſer Erkenntniſs. Es giebt aber von der Philoſophie noch einen Weltbegriff (*conceptus coſmicus*), d. i. einen ſolchen, der uns ſagt, was ſie von der Seite der Brauchbarkeit für die Welt iſt. Man beſtimmt nehmlich eine Wiſſenſchaft durch einen Schulbegriff, wenn man ſie als eine Geſchicklichkeit zu gewiſſen beliebigen Zwecken, z. B. die Philoſophie als Syſtem einer Wiſſenſchaft, die die logiſche Vollkommenheit aller Erkenntniſs aus Begriffen zum Zweck und Gegenſtande hat, betrachtet. Man beſtimmt hingegen eine Wiſſenſchaft durch einen Weltbegriff, wenn man ſie nach dem betrachtet, wonach ſie Jedermann nothwendig intereſſirt. Da giebt es nun von der Philoſophie ebenfalls einen ſolchen Weltbegriff, der der Benennung Philoſo-

---

Sie gab dieſe Antwort dem Trauerſpieldichter Chärephon, der ihr Urtheil über ſeinen Freund Sokrates wiſſen wollte (*Plato in Socr. apolog.*)

Digitized by Google

phie jederzeit zum Grunde gelegen hat. Und dieſer Begriff iſt vornehmlich Jedermanns Idee von der Philoſophie geweſen, wenn er ſie perſonificirt und ſie ſich in dem Ideal eines Philoſophen als ein Urbild vorſtellte, nach welchem die Philoſophen und ihre Lehren *in concreto* beurtheilt werden müſsten. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniſs auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philoſoph ein Geſetzgeber der menſchlichen Vernunft. Nach dem Schulbegriff iſt der Philoſoph nur ein Forſcher der Begriffe, oder ein Vernunftkünſtler, der die Kunſt der Erkenntniſs aus Begriffen verſteht. In der Bedeutung nach dem Weltbegriff wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen. Denn damit würde man ſich anmaſsen, dem Urbilde gleichgekommen zu ſeyn, das doch nur in der Idee liegt (C. 866. f. M. I. 1009.). Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ſind nur Vernunftkünſtler. Obwohl die Mathematiker und Naturkündiger im Vernunfterkenntniſſe überhaupt, die Naturkündiger und Logiker aber beſonders im philoſophiſchen Erkenntniſſe vortrefflichen Fortgang haben. Es giebt aber noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe aufbietet und in Bewegung ſetzt. Er benutzt ſie als Werkzeuge, um die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft, Moralität und Glückſeligkeit, zu befördern. Dieſen allein müſsten wir den Philoſophen, den Liebhaber und Beförderer wahrer Weisheit (des höchſten Guts) nennen. Allein er iſt nirgends zu finden. Nur die Idee ſeiner Geſetzgebung wird allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen. Daher verſteht man unter einem Philoſophen nach dem Weltbegriffe gemeiniglich einen Moraliſten (C. 867. M. I. 1010.) ſ. Moral und Gut, höchſtes, 3. So gebrauchten dies Wort

öfters die Alten (*Iſocrates paraen. ad Demonic. edit. Wolfii. Baſil.* 1582. *p.* 1. *ſq.*). So ſagt Iſokrates von der Philoſophie: ſie unterrichtet uns über unſere Handlungen und macht uns ſanftmüthig gegen einander; ſie nimmt die widrigen Begegniſſe hinweg, ſowohl die, welche aus Unwiſſenheit, als auch die, welche aus Nothwendigkeit entſpringen, und lehrt uns jene verhüten und dieſe gut ertragen (*Iſocrates Panegyr. edit. cit. p.* 116.).

4. Die alte griechiſche Philoſophie theilte ſich in drei Wiſſenſchaften *) ab:

a. die Phyſik;

b. die Ethik; und

c. die Logik.

Dieſe Eintheilung iſt der Natur der Sache vollkommen angemeſſen, und man hat an ihr nichts zu verbeſſern, als etwa nur das Princip derſelben hinzuzuthun. Denn nur durch dies Princip derſelben kann man ſich theils ihrer Vollſtändigkeit verſichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig beſtimmen (G. V. 1: M. II, 1.). Dies und die Eintheilung der geſammten Philoſophie findet man im Art. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphyſik. Da die Principien der Vernunfterkenntniſs der Dinge durch Begriffe, die zur Eintheilung der Philoſophie berechtigen, ſpecifiſch verſchieden ſeyn müſſen, weil eine Eintheilung jederzeit Entgegenſetzung der Principien vorausſetzt (M. I, 392. U. XI.), ſo findet man die Unterſuchung hierüber auch im Art. Begriffe,

*) *Cicero de Oratore lib. I. c.* 15.: *philoſophia in tres partes eſt diſtributa, in naturae obſcuritatem; in differendi ſubtilitatem; in vitam atque mores.*

Digitized by Google

praktiſche und theoretiſche. Ueber das Gebiet der Philoſophie, ſ. Gebiet der Begriffe.

5. Unter einem praktiſchen Philoſophen verſteht man nicht einen der praktiſchen Philoſophie Kundigen, d. i. einen, der die Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen beſitzt, welche die Freiheit des Menſchen betreffen. Der praktiſche Philoſoph iſt derjenige, welcher ſich den Vernunftendzweck (das höchſte Gut) zum Grundſatz ſeiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wiſſen verbindet. Da aber dieſes Wiſſen aufs Thun abgezweckt iſt, ſo darf es nicht eben bis zu den ſubtilſten Fäden der Metaphyſik ausgeſponnen werden, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft. Denn bei der Rechtspflicht muſs auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt werden, und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſeyn. Bei einer bloſsen Tugendpflicht iſt dies nicht möglich, ſ. Pflicht, ethiſche. Denn um ſich den Vernunftendzweck zum Grundſatz ſeiner Handlungen zu machen, kommt es nicht bloſs darauf an, zu wiſſen, was zu thun Pflicht iſt (welches, wegen der Zwecke, die natürlicherweiſe alle Menſchen haben, leicht angegeben werden kann. Nur der iſt ein praktiſcher Philoſoph, der mit ſeinem Wiſſen auch das Weisheitsprincip verknüpft, das Bewuſstſeyn ſeiner Pflicht zugleich zur Triebfeder ſeiner Handlungen zu machen (T. IV. *)).

6. Philoſophie der Natur, ſ. Encyclopädie, 9. 12. ff. und 19. f., ſ. Philoſophie, theoretiſche und Naturphiloſophie.

7. Philoſophie der Sitten, ſ. Encyclopädie, 9. 15. ff. und 21. ff. auch Philoſophie, praktiſche.

Digitized by Google

8. Empiriſche Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. und 18. ff.

9. Formale Philoſophie, Logik, ſ. Encyclopädie, 9. und Logik.

10. Materiale Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 9. ff.

11. Praktiſche Philoſophie, Philoſophie der Sitten, Ethik, Sittenlehre, ſ. Philoſophie der Sitten und Ethik. Dieſer Theil der Philoſophie unterſucht

a. das Princip, welches die menſchlichen Handlungen haben ſollten. K. hat dies in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten gethan;

b. die Quelle dieſes Princips. Sie ſucht K. in der Critik der praktiſchen Vernunft auf;

c. die richtige Beſtimmung und Anwendung dieſes Princips in der Entgegenſetzung deſſelben gegen die Maximen, die ſich auf Bedürfniſs und Neigung fuſsen. Dies hat K. in den metaphyſ. Anfangsgründen der Rechtslehre und Tugendlehre ausgeführt.

Dieſe Unterſuchung iſt aber wichtig und nothwendig, denn der Menſch fühlt in ſich ſelbſt ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht an ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen. Daraus entſpringt eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang wider jene ſtrengen Geſetze zu vernünfteln. Denn dieſe Geſetze ſind ſtrenge, indem ſie gebieten, ohne doch den Neigungen etwas dafür zu verheiſsen. Der Menſch zieht daher gar zu gern ihre Strenge in Zweifel und ſucht

Digitized by Google

ſie den Neigungen angemeſſener zu machen, d. i. im Grunde ſie zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen (G. 23. M. II. 35.). Daher iſt es nun auch in Anſehung der Gebote der Pflicht an der gemeinen Menſchenvernunft nicht genug, ſondern es iſt eine praktiſche Philoſophie nothwendig. Dieſe kann uns allein gegen jene natürliche Dialektik Hülfe ſchaffen, ſo wie man in einer theoretiſchen Philoſophie gegen die natürliche Dialektik im Felde des Wiſſens allein Hülfe finden kann (G. 23. f. M. II, 36.).

12. Populäre praktiſche Philoſophie. Die praktiſche Philoſophie in einer zur allgemeinen Mittheilung dienlichen Verſinnlichung vorgetragen. Man zieht immer noch in unſern Zeiten gröſstentheils dieſe praktiſche Philoſophie der Metaphyſik der Sitten, oder einer reinen von allem Empiriſchen abgeſonderten Vernunfterkenntniſs vor. Dieſe Herablaſſung zu Volksbegriffen iſt auch allerdings ſehr rühmlich, wenn man die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphyſik gegründet hat, und ihr dann durch Popularität Eingang verſchafft. Erſt müſſen die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* feſt ſtehen, im Allgemeinen (*in abſtracto*) vorgetragen werden, ſonſt würde das Erkenntniſs gar nicht einmal philoſophiſch ſeyn. Man kann nicht Volksbegriffe ſchon beim Anfange der Unterſuchung zum Grunde legen. Ein ſolches Verfahren kann auf das höchſt ſeltene Verdienſt einer wahren philoſophiſchen Popularität niemals Anſpruch machen, indem es gar keine Kunſt iſt, gemeinverſtändlich (populär) zu ſeyn, wenn man dabei auf alle gründliche Einſicht Verzicht thut (G. 30. f. M. II, 42. 43.).

13. Reine Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphyſik. Alle Philoſophie iſt entweder empiriſch, ſo fern die Erfah-

Digitized by Google

rung der Grund ihrer Erkenntniſs iſt; oder liegen die Gründe ihrer Erkenntniſs bloſs in den Erkenntniſsvermögen des Menſchen, ſo nennt Kant eine ſolche Erkenntniſs, Erkenntniſs *a priori*, und ihre Gründe, Gründe oder Principien *a priori*, die Philoſophie aber, die bloſs ſolche Erkenntniſſe zum Gegenſtande hat, reine oder auch rationale Philoſophie, weil ſie von aller Einmiſchung der Erfahrung rein, oder aus bloſser Vernunft, die lateiniſch *ratio* heiſst, entſprungen iſt. Dieſe reine Philoſophie iſt entweder formal, und heiſst dann Logik, oder material, und heiſst dann Metaphyſik (M. II, 4. G. V. 3.).

14. Theoretiſche Philoſophie, Philoſophie der Natur, Phyſik, Naturlehre, ſ. Philoſophie der Natur und Phyſik.

15. Da reine Philoſophie oder Metaphyſik die eigentliche (materielle) Philoſophie, und ihr edelſter Theil, alles übrige in der Philoſophie (auſser der formalen Philoſophie oder Logik) eigentlich eine Anwendung der reinen Philoſophie auf Gegenſtände der Erfahrung iſt, ſo iſt das, was hier fehlt, unter andern auch das, was die Geſchichte der Philoſophie betrifft, im Art. Metaphyſik zu ſuchen.

16. Kant hat aber (Berl. Monatsſchr. 1796. S. 485. ff.) eine Abhandlung herausgegeben, welche den Titel hat: Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie; aus welcher die Hauptideen hierher gehören.

I. Abſchnitt. Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten der Philoſophie.

Digitized by Google

Chryſipp ſagt in ſeiner ſtoiſchen Kraftſprache (*Cicer. de nat. deor. lib. 2. ſect.* 160.): „die Natur hat dem Schwein ſtatt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ *) Dieſer bloſs thieriſche Inſtinct nun iſt die unterſte Stufe der Natur des Menſchen vor aller Cultur. Seine Thätigkeit und ihre Erregung in dem Menſchen iſt hier nur mechaniſch (S. IV. 3. f.).

A. Von den phyſiſchen Urſachen der Philoſophie des Menſchen.

Der Menſch zeichnet ſich vor allen andern Thieren dadurch aus, daſs er ein Selbſtbewuſstſeyn hat. Wegen dieſes Selbſtbewuſstſeyns iſt er ein vernünftiges Thier. Und wegen der Einheit dieſes Selbſtbewuſstſeyns kann ihm nur eine Seele beigelegt werden. Der Menſch hat daher auch einen Hang, ſich dieſes Vermögens des Selbſtbewuſstſeyns zu bedienen. Dieſer Hang wird durch die öftere Befriedigung nach gerade ſogar methodiſch, er fängt an:

1. bloſs durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philoſophiren; darauf

2. ſich auch polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und

3. weil nun der Affect hinzukömmt, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu zanken; zuletzt

4. in Maſſe gegen einander (Schule gegen

---

*) *Sus quid habet, praeter eſcam? cui quidem, ne putiſceret, animam ipſam pro ſale datam dicit eſſe Chryſippus.*

Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen.

Dieſer Hang, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das groſse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Dieſe phyſiſche Wirkung der Philoſophie iſt die Geſundheit (*ſtatus ſalubritatis*) der Vernunft. Da aber die menſchliche Geſundheit (ſ. Leben, 5. b.) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es

1. mit der bloſsen Diät der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heiſst, und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muſs

2. (therapeutiſch) als Arzneimittel (*materia medica*) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden; wobei

3. die Polizei darauf wachſam ſeyn muſs, daſs zunftgerechte Aerzte und nicht bloſse Liebhaber (Dilettanten) ſich anmaſsen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle. Ein Beiſpiel von der Kraft der Philoſophie als Arzneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des groſsen

Pompejus (*Cicer. tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect.* 61.) *) (S. IV. 5. f.).

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

1. Der Dogmatismus (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige aller Philoſophie iſt;

2. Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des Dogmatismus ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluſs ausüben kann, weil er Alles ungebraucht auf die Seite legt;

3. Der Moderatismus, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie (S. IV. 7. f.).

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtand derſelben.

---

*) *Posidonius, quem et ipſe ſaepe vidi, et id dicam, quod ſolebat narrare Pompeius: ſe, cum Rhodum veniſſet, eum graviter eſſe aegrum, quod vehementer ejus artus laborarent, voluiſſe tamen nobiliſſimum philoſophum viſere: quem ut vidiſſet, et ſalutaviſſet, honoriſicisque verbis proſecutus eſſet, moleſteque ſe dixiſſet ferre, quod eum non poſſet audire: at ille: Tu vero, inquit, potes; nec committam, ut dolor corporis efficiat, ut fruſtra tantus vir ad me venerit. Itaque narrabat, eum graviter et copioſe de hoc ipſa: Nihil eſſe bonum, niſi quod honeſtum eſſet, cubantem diſputaviſſe: cumque quaſi faces ei doloris admoverentur, ſaepe dixiſſe: Nihil agis dolor, quamvis ſis moleſtus, nunquam te eſſe confitebar malum.*

Philoſophie.

Kritiſche Philoſophie iſt diejenig welche, nicht mit den Verſuchen Syſteme zu bauen (wie der Dogmatismus), oder zu ſtürzen (wie der Skepticismus), oder gar nur ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen (wie der Moderatismus), ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſei) Eroberung zu machen, anfängt. Nun giebt es in der menſchlichen Vernunft den Begriff der Freiheit, der ſeine Realität durch Wirkungen beweiſet, die (nach einem Princip *a priori*) ſchlechterdings können geboten werden. Dadurch bekommen die Ideen moraliſch-praktiſche Realität, nehmlich das moraliſche Geſetz gebietet uns, uns ſo zu verhalten, als ob die Gegenſtände jener Ideen gegeben wären. Dieſe kritiſche Philoſophie eröffnet, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Principien andrerſeits, die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, bei dem überdem noch die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjects immer rege erhalten, und ſo durch Philoſophie die Abſicht der Natur zur continuirlichen Belebung des Subjects und Abwehrung des Todesſchlafs befördert wird. Käſtners Epigramm;

> Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
> Befolgt man, was der Weiſe ſpricht;
> Dann halten alle Menſchen Frieden,
> Allein die Philoſophen nicht.

iſt daher ein wahrer Glückwunſch; weil ein Friede, bei dem man auch nicht einmal gerüſtet ſeyn dürfte, den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie (daſs ſie zum Belebungsmittel dienen ſoll) vereiteln würde (S. IV. 9. ff.).

B. Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behuf einer Philoſophie deſſelben. Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (*mens*, νους) beigegeben, damit er nicht ein bloſs dem Mechanismus der Natur und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führe. Dieſes Lebensprincip gründet ſich nicht auf Begriffe des Sinnlichen, welche insgeſammt zuvörderſt (vor allem praktiſchen Vernunftgebrauch) Wiſſenſchaft (theoretiſches Erkenntniſs) vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des Ueberſinnlichen aus, nehmlich der Freiheit, und begründet ſo eine Philoſophie, die ſich zum Grundſatze zu machen, an ſich ſelbſt Pflicht iſt (S. IV. 11. f.).

Was iſt Philoſophie, als Lehre, die unter allen Wiſſenſchaften das gröſste Bedürfniſs der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das, was ſchon ihr Name anzeigt, Weisheitsforſchung. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck (dem höchſten Gut). Da nach dieſem zu ſtreben Pflicht iſt, und ein Geſetz, das uns etwas zur Pflicht macht, moraliſch heiſst: ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts anders, als das innere Princip des Willens der Befolgung moraliſcher Geſetze ſeyn, welcherlei auch der Gegenſtand derſelben ſeyn mag, der aber jederzeit überſinnlich ſeyn wird, weil ein, durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter, Wille keine Pflicht (die ein nicht phyſiſches Verhältniſs iſt) begründen kann (S. IV. 12.).

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniſs.

Sie ſind:

1. Gott, als das allverpflichtende Weſen;

2. Freiheit, als Vermögen des Menſchen, ſeine Pflicht zu thun;

3. Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Wehe in Verhältniſs auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. Sie ſtehen zuſammen gleichſam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes (ſ. Gewiſſen, 3. c.):

Der praktiſche Oberſatz: das Geſetz Gottes, welches anklagt oder befolgt worden iſt (ſ. Gewiſſen, 5.);

Der praktiſche Unterſatz: das Vermögen der Pflichtbefolgung (die Freiheit), welche das Geſetz Gottes befolgt hat oder nicht;

Der praktiſche Schluſsſatz: die Verurtheilung oder Losſprechung, als der Ausſpruch für die Unſterblichkeit.

Dies ſind drei Poſtulate der praktiſchen Vernunft. Die Exiſtenz der Freiheit iſt im Moralgeſetz enthalten, die Freiheit führt wieder die beiden übrigen in ihrem Gefolge bei ſich, indem das Moralgeſetz das oberſte Princip der Weisheit, alſo auch der Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzt, folglich auch die Bedingungen, unter welchen allein demſelben ein Genüge geleiſtet werden kann (nehmlich Gott, welcher uns nach Würdigkeit glücklich machen kann, und Unſterblichkeit, worin wir allein nach Würdigkeit glücklich werden können).

Digitized by Google

Reſultat: Was Philoſophie als Weisheitslehre verkündigen kann, das kann man wohl aus Miſsverſtand verkennen; es iſt aber doch ſo ſehr wider allen erheblichen Einwand geſichert, daſs man den nahen Abſchluſs eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie mit gutem Grunde verkündigen kann (S. IV. 12. ff.).

II. Abſchnitt. Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden. Wir übergehen hier, als etwas Temporelles, alles das, was dieſe Streitſchrift veranlaſste, und was zu dem Ausdruck: bedenkliche Ausſicht Veranlaſſung gab, und ſchlieſsen nur mit dem hierhergehörenden Schluſs.

Wenn auch Philoſophie bloſs als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſtern Bedeutung ſeyn, ob man frei und offen geſtehen ſolle, was und woher man es wiſſe. Was ein Menſch für wahr hält, kann falſch ſeyn (denn er kann irren); aber er ſelbſt muſs wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen). Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heiſst die Lüge. Sie iſt zwiefacher Art:

1. wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewuſst iſt;

2. wenn man etwas für gewiſs ausgiebt, wovon man ſich doch bewuſst iſt, ſubjectiv ungewiſs zu ſeyn.

Die Lüge (vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt, Joh. 8. 44.) iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahr-

Digitized by Google

haftigkeit der gewöhnliche Ton iſt — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können (S. IV. 18. ff.).

Philoſophiren,

ſ. Philoſophie.

Philoſophiſch,

ſ. Philoſophie, Discurſiv und Acroamatiſch.

Philoſophiſchmoraliſcher

Beweis, oder aus einem moraliſchen Glaubensgrunde, ſ. Beweis, 2. Gott; Gut, höchſtes; Philoſophie, 16. I. B.

Phoronomie,

(*phoronomia, phoronomie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung als ein reines Quantum, nach ſeiner Zuſammenſetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet (N. XX.). S. Dynamik. Die Bewegung, als ein Quantum oder das, was an der Materie, abſtrahirt von ihrer Qualität, allein Gröſse hat, iſt der Gegenſtand, den die Phoronomie betrachtet. Die Bewegung wird alſo ohne Rückſicht darauf, wie ſie (durch hervorbringende Kräfte) entſteht, bloſs ihrer Gröſse und Zuſammenſetzung nach,

Digitized by

den Beſtändtheilen der Cörper und den Verhältniſſen dieſer Beſtandtheile zu einander, wird auch von der Phyſik abgeſondert, und als eine eigene Wiſſenſchaft abgehandelt, welches auch nicht getadelt zu werden verdient. Allein es iſt eben ſowohl eine Naturbeſchreibung, als eine Naturgeſchichte dieſer Beſtandtheile möglich. Eben ſo iſt auch die Chemie, wie ſie gemeiniglich vorgetragen wird, eine Wiſſenſchaft im weitern Sinne des Worts. In dieſer Bedeutung iſt eine jede Unterſuchung des Empiriſchen, um die Phänomene deſſelben von Erfahrungsgeſetzen abzuleiten, wiſſenſchaftlich. Die Grundlage der Chemie iſt nun Erfahrung, zu der ſie durch Beobachtung und Verſuche gelangt. Aus dieſen ſchlieſst ſie durch Induction und nach der Analogie, und daraus leitet ſie eine Theorie her, welche die Facta zu einem ſyſtematiſchen Ganzen verbindet. Allein noch hat ſich für die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausfindig machen laſſen, der ſich conſtruiren läſst. Es läſst ſich nehmlich kein Geſetz angeben, nach welchem ſich die Beſtandtheile der Cörper (etwa in Proportion ihrer Dichtigkeit u. d. gl.) einander nähern oder von einander entfernen. Die Bewegungen dieſer Beſtandtheile, ſammt den Folgen jener Bewegungen, laſſen ſich alſo nicht im Raum *a priori* anſchaulich darſtellen (conſtruiren) (welches auch wohl ſchwerlich jemals möglich werden möchte), daher kann Chemie nichts mehr als ſyſtematiſche Kunſt, oder Experimentallehre ſeyn. Sie kann als empiriſche Naturlehre der Beſtandtheile der Cörper behandelt werden, aber nicht eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben bloſs empiriſch ſind, und keine Darſtellung *a priori* in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chemiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindeſten begreiflich machen. Sie hat alſo weder einen reinen, noch einen angewandten Theil,

Digitized by Google

weil der letztere wenigstens Grundsätze *a priori* voraussetzt, die in ihm angewandt werden (N. X.), s. auch Mathematik. Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss der zweite objective Theil der Physik, die Seelenlehre, jederzeit von dem Range einer reinen oder eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, s. Mathematik. Aber auch nicht einmal der Chemie kann sie als systematische Zergliederungskunst jemals nahe kommen. Sie kann nicht systematische Kunst oder Experimentallehre werden. Denn das Mannichfaltige der innern Beobachtung lässt sich nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen; noch weniger aber lässt sich ein anderes denkendes Subject unsern Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen. Die Beobachtung an uns selbst aber alterirt und verstellt schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes. Die Seelenlehre kann daher niemals etwas mehr als historische Physik oder Naturlehre des innern Sinnes werden. Als solche kann sie nur Naturbeschreibung und Naturgeschichte der Seele seyn. Allein sie kann nie Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden, s. Naturwissenschaft, 5. Diese historische Naturlehre der Seele hat man also auch mit Recht von der wissenschaftlichen oder eigentlichen Physik abgesondert (Pr. 24.), und man versteht daher unter der eigentlichen Physik blos die Lehre von der körperlichen Natur (C. 874.), und behandelt auch sie unter dem Namen einer Psychologie als einen eigenen Zweig des menschlichen Wissens. Welches endlich die Grenzen zwischen angewandter Mathematik und Physik sind, findet man im Art. Mathematik. S. auch Encyclopädie, 14. und 20.

4. Man kann aber das Wort Phyſik oder Naturlehre in noch weiterer Bedeutung nehmen, ſo daſs ſie den ganzen einen Haupttheil der materialen Philoſophie ausmacht, und die geſammte Erkenntniſs aus Begriffen, mit Ausſchluſs der Logik, als einer formalen Wiſſenſchaft, bedeutet. In dieſem Sinn nahmen die alten griechiſchen Philoſophen das Wort (G. V. 1. f. P. 252.). Dieſe Naturlehre begreift die Lehre von der Natur, als den Inbegriff von allem, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, der Welt (als eigentlich ſogenannten Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.). Sie faſst denn entweder die Metaphyſik mit unter ſich, oder wird ihr, als bloſs empiriſche Erkenntniſs, entgegengeſetzt. Die Tafel bei dem Art. Encyclopädie ſetzt dies alles ins Licht. S. Encyclopädie, 9. ff. und Phyſiologie und Philoſophie.

5. Endlich kann man auch unter Phyſik bloſs die empiriſche Lehre von der cörperlichen Natur, d. i. die auf beſondere Erfahrungen durch äuſsere Sinne angewandte Naturwiſſenſchaft verſtehen, und ſie ſo von der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft oder rationalen Phyſik, und der reinen mathematiſchen Phyſik, welche die allgemeinen Naturgeſetze vermittelſt mathematiſcher Conſtructionen darſtellt, unterſcheiden (K. VII.). Man kann aber jene Phyſik auch die empiriſche (*phyſica empirica*) nennen (C. 876.).

6. Wir haben ſchon vom Ariſtoteles manche zur wiſſenſchaftlichen Phyſik, von der wir hier allein handeln, gehörige Werke, z. B. ſeine Bücher über Aufgaben (προβλήματα). Unter den Römern hat Lucretius das epikuriſche Syſtem in einem Gedicht: von der Natur (*De rerum natura Lib. VI. Bipont.* 1782. 8. überſetzt und erläutert von Joh. Fr. Meineke. 2 Bände.

Digitized by Google

Leipzig 1795. 8.) und Seneca einige phyſikaliſche Unterſuchungen nach den Grundſätzen der Stoiker (*Quaeſtionum naturalium L. VII. in Operib. Bipont.* 1782. *Vol. IV.*) vorgetragen. Die 37 Bücher des ältern Plinius von der Naturgeſchichte (*Hiſtoriae mundi a Sig. Gelenio caſt. ap. Stoer.* 1601. 3. *Vol.* 8.) enthalten einen reichen Schatz von phyſikaliſcher Gelehrſamkeit, obgleich ihr Verfaſſer mehr bemüht war, viel zu ſammlen, als die Wahrheit des Geſammleten zu prüfen. Von jenen Zeiten an bis auf das ſiebzehnte Jahrhundert hat die Phyſik wenig Fortſchritte gemacht. Man kannte bis dahin nicht die rechte Methode, der Natur ihre Geheimniſſe durch Beobachtungen und Verſuche abzufragen. Der erſte, der auf dieſe Methode aufmerkſam machte, war der engelländiſche Lord und Kanzler Bacon von Verulam, der 1726 ſtarb, und deſſen Werke verſchiedenemale geſammlet worden ſind (*Franc. Baconi, Bar. de Verulamio, Opera Omnia, opera Sim. Jo. Arnoldi Lipſ.* 1694. *fol.*). Seine *Inſtauratio magna ſ. de augmentis ſcientiarum* enthält Gedanken über die Verbeſſerung aller Wiſſenſchaften, und insbeſondere der Naturlehre, in welchen er anräth, den Weg der Speculation in der Naturlehre zu verlaſſen, und bloſs der Erfahrung zu folgen; die Schrift: *De interpretatione naturae* zählt die Gegenſtände auf, welche nach ſeinem Vorſchlage zu beantworten waren, und die *Hiſtoria ventorum* giebt ein Beiſpiel ſeiner Methode. Nachdem im ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert viel phyſikaliſche Entdeckungen waren gemacht worden, ſtand Descartes auf, und verdrängte auch in der Phyſik die ariſtoteliſche Schule. Seine *Principia philoſophiae. Amſtel.* 1650. 4. ſeine Dioptrik und Schrift von den Meteoren, die aus dem Franzöſiſchen ins Lateiniſche überſetzt und von dem Verf. durchgeleſen und verbeſſert, Amſt. 1650. 4. zuſammen gedruckt worden ſind, gehören hierher. Er verbannte die Speculation nicht ganz aus der

Digitized by Google

Phyſik, aber lieſs ſich doch bei allem Skepticismus verleiten, ein falſches Naturſyſtem aufzubauen. Inzwiſchen ſetzten Mariotte (*Oeuvres de Mariotte, nouv. edit. à la Haye*, 1740. 4.) und andere die Experimentalunterſuchung immer eifriger fort. Man begnügte ſich nicht mit dem Fleiſse einzelner Gelehrten, ſondern errichtete Geſellſchaften, z. B. die Pariſer Akademie der Wiſſenſchaften (*Memoires de Mathematique et de Phyſique. Nouv. edit. à Amſterdam* 1723. f. 12. Sie gehen vom Jahr 1692 an) u. a. m., welchen die Naturlehre unglaublich viel zu verdanken hat. Während der letzten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts gewann die Naturlehre eine neue Geſtalt unter den Händen Newtons (*Philoſophiae naturalis principia mathematica. Lond.* 1687. 4. und *Optice, libr. III. lat. redd. Sam. Clarke edit. nov. Lauſanae et Genevae.* 1740. 4.). Seine Entdeckungen ſtehen ſo feſt, als die Wahrheit ſelbſt, und haben nichts von der Zeit und dem gewöhnlichen Wechſel der Meinungen, am allerwenigſten aber von den neidiſchen Bemühungen unwiſſender Populärphiloſophen, z. B. eines Mercier in unſern Tagen, zu fürchten. Ihr groſser Urheber, der 1642 gebohren wurde, und 1726 ſtarb, verdient ganz den erhabenen Lobſpruch, den Pope ihm und ſeinen Entdeckungen beilegt:

> Die Natur und ihre Geſetze lagen in Nacht;
> Gott ſprach: Newton werde! und es ward Licht*)

Bei allem Beifall der Kenner fand doch das Newtoniſche Syſtem noch vielen Widerſpruch. Bis zur

---

*) *Iſaacus Newtonus: quem immortalem teſtantur Tempus, Natura, Coelum: mortalem hoc marmor fatetur.*

Nature and Nature's Laws lay hid in Night,
God ſaid: let Newton be! and all was Light.
Popes Works, Berlin, 1763. Vol. VI. Epit. XII. p. 80.

Digitized by Google

Mitte des vorigen Jahrhunderts blieben noch viele Naturforſcher, beſonders unter den Mitgliedern der Pariſer Akademie, carteſianiſch geſinnt. Man beſchuldigte Newton ſogar einer Wiedereinführung der ſcholaſtiſchen verborgenen Qualitäten. Endlich hat das newtoniſche Syſtem ſo zahlreiche Beſtätigungen von mehrern Seiten erhalten, daſs es jetzt allgemein als die Grundlage des mathematiſchen Theils der Phyſik angeſehen wird. Kant hat nun dieſem Syſtem ſeine Vollendung gegeben, indem er in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft gezeigt hat, wie das, was Newton in ſeinen Principien der Naturwiſſenſchaft Definitionen und Axiomen nennt, im menſchlichen Erkenntniſsvermögen gegründet, und daher für alle Cörper als Phänomene unſerer äuſsern Sinnlichkeit gültig iſt; und daſs die Gravitation eben darum ein allgemeines Phänomen ſeyn muſs, weil die anziehende und abſtoſsende Kraft Grundkräfte der Materie ſeyn müſſen, aus welchen die Gravitation als eine weſentliche Eigenſchaft der Materie nothwendig entſpringt. Unter den ältern Lehrbüchern der Phyſik zeichnen ſich nach Newton aus Wolfs nützliche Verſuche, dadurch zu genauer Erkenntniſs der Natur und Kunſt der Weg gebahnt wird. Halle 1721—1723. 3. B. 8. Weit vorzüglicher ſind indeſſen, wenigſtens für die Theorie und wegen ihrer lehrreichen Kürze: Erxlebens Anfangsgründe der Naturlehre, mit Zuſätzen von Lichtenberg. 4te Auflage. Göttingen 1787. 8. Marcus Herz Grundlage zu ſeinen Vorleſungen über die Experimentalphyſik. Berlin 1787. 8. und Grens Grundriſs der Naturlehre, Halle, 1793. 8. In einer allgemein faſslichen Schreibart lehrt die Phyſik Euler in ſeinen Briefen an eine deutſche Prinzeſſin über verſchiedene Gegenſtände aus der Phyſik und Philoſophie, 2te Aufl. Leipzig, 1773—1780. 3. B. gr. 8. Zur Kenntniſs phyſikaliſcher Bücher dienen Erxlebens Anfangsgründe, beſonders nach den Lichten-

bergiſchen neuern Auflagen, und zur Belehrung über jeden einzelnen Gegenſtand der Phyſik, der Geſchichte der Erfindungen, Beſchreibung der Werkzeuge und Bücherkenntniſs darüber, Gehlers, in jeder, nur nicht metaphyſiſcher, Rückſicht, vortreffliches Phyſikaliſches Wörterbuch. Leipzig, 1787—1796. gr. 8. aus welchem auch die meiſten Nachrichten über die Geſchichte der Phyſik in dieſem Artikel genommen ſind. Zur Teleologie in Beziehung auf den Weltſchöpfer hat vorzüglich Nieuwetyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniſs der Macht, Weisheit und Güte Gottes, a. d. Holl. von Segner. Jena, 1747. gr. 4.) Anleitung gegeben. Sehr richtige Vorſtellungen über den Umfang und die Theile der Phyſik in dem Sinne des Worts, in welchem ich daſſelbe gleich zu Anfang dieſes Artikels erklärt habe, trägt Ernſt Gottfr. Fiſcher vor in ſeiner Schrift: *De diſciplinarum phyſicarum notionibus, finibus legitimis et nexu ſyſtematico. Berol.* 1797. 8.

Kant Met. Anf. d. Naturwiſſ. Vorr. S. IV. ff.

Deſſ. Prolegom. §. 2. S. 24.

Deſſ. Crit. d. rein. Vern. Methodenl. III. Hauptſt. S. 874. u. S. 876.

Deſſ. Met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII.

Phyſikotheologie,

phyſiſche Theologie, phyſiſchteleologiſche Theologie, (*phyſicotheologia*, *theologia phyſicoteleologica*, *theologie phyſique*). Diejenige natürliche Theologie, die aus der natürlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher ſie nehmlich beſchaffen iſt) zur höchſten Intelligenz, als dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, aufſteigt (C. 660.).

Wie dieſes geſchieht, findet man im Art. Gott, 40. ff. Die Phyſikotheologie iſt der Verſuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empiriſch erkannt werden können) auf die oberſte Urſache der Natur und ihre Eigenſchaften zu ſchlieſſen (U. 400. M. II. 932.). Dieſe Phyſikotheologie geht natürlicher Weiſe vor der zweiten Art der natürlichen Theologie, der Moraltheologie, her, ſie kann dem ethikotheologiſchen Beweis für Gottes Daſeyn in der Moraltheologie Nachdruck geben, indem ſie Speculation mit Anſchauung verbindet, und bereitet den Verſtand zur theologiſchen Erkenntniſs vor, und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung (C. 665. M. I. 780.). Denn, wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Welturſache teleologiſch, d. i. aus der Zweckmäſsigkeit, die wir überall an den Dingen in der Welt wahrnehmen, ſchlieſsen wollen: ſo müſſen Zwecke der Natur zuerſt gegeben ſeyn, für die wir nachher einen Endzweck, und für dieſen dann das Princip der Cauſalität dieſer oberſten Urſache, oder den Grund ſeiner Wirkſamkeit, zu ſuchen haben. S. Endzweck (U. 400. M. II. 955.). Nach dem teleologiſchen Princip können und müſſen viele Nachforſchungen der Natur geſchehen, ohne daſs man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmäſsig zu wirken, welche wir an verſchiedenen Producten der Natur antreffen, zu fragen Urſache hat. Geſetzt aber, man will ſich auch hievon einen Begriff machen? Dann haben wir dazu ſchlechterdings keine weitergehende Einſicht, als bloſs die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. Dieſe Maxime iſt nehmlich, daſs unſer Erkenntniſsvermögen es uns unmöglich macht, uns eine bloſs mechaniſche und keine verſtändige Urſache der Natur zu denken, ſobald uns auch nur ein einziges organiſches Product der Natur gegeben iſt. Dieſes Beurtheilungsprincip bringt uns zwar in der Er-

Digitized by Google

klärung der Naturdinge und ihres Urſprungs um nichts weiter, eröffnet uns aber doch einige Ausſicht über die Natur hinaus, um den ſonſt ſo unfruchtbaren Begriff eines Urweſens näher beſtimmen zu können (U. 400. f. M. II. 934.).

2. Die Phyſikotheologie kann uns aber nichts von einem Endzweck der Schöpfung eröffnen, ſo weit ſie auch getrieben werden mag. Sie kann alſo zwar

a. den Begriff einer verſtändigen Welturſache rechtfertigen, als einen ſubjectiv für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der organiſchen Producte in der Natur; aber

b. dieſen Begriff weder in theoretiſcher noch praktiſcher Abſicht weiter beſtimmen; alſo

c. erreicht ihr Verſuch ſeine Abſicht nicht, eine Theologie zu gründen. (U. 401. f.).

a. Die Phyſikotheologie kann den Begriff einer verſtändigen Welturſache rechtfertigen, als einen ſubjectiv für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit organiſcher Naturproducte. Wir haben nehmlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Abſicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organiſirten Producten durch fortgeſetzte Beobachtung nachforſchen wollen; und dieſer Begriff, daſs die Natur bei Hervorbringung organiſcher Producte nach Abſichten gewirkt habe, iſt eine Maxime, ohne welche wir mit unſrer Vernunft in der Erfahrung gar nicht fortkommen können, die uns alſo für den Erfahrungsgebrauch unſerer Vernunft ſchlechterdings nothwendig iſt. Es iſt offenbar, daſs wir

Digitized by Google

diese Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, da einmal ein solcher Leitfaden die Natur zu studiren aufgenommen und bewährt gefunden ist. Aber in Ansehung dieses Gebrauchs ist die angeführte Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, weil sich nach derselben noch manche Gesetze der Natur dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanismus derselben, sonst verborgen bleiben würden; aber diese Maxime ist uns doch, in Rücksicht dieses Gebrauchs, nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt, d. i. so, dass in derselben alles wechselseitig Zweck und Mittel ist, nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung derer Producte der Natur, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniss ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist es wesentlich nothwendig, sie als Producte zu betrachten, bei deren Hervorbringung die Natur nach Absicht gehandelt habe; weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist (U. 334. M. II, 864.). Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Daseyn oder Form wir uns nur vorstellen können, in so fern wir voraussetzen, dass es Zweck gewesen sei, dasselbe hervorzubringen, mit dem Begriff unzertrennlich verbunden, dass dasselbe nicht habe nach Naturgesetzen entstehen müssen, sondern dass sein Daseyn zufällig sei. Daher machen auch diejenigen Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand eben sowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprunges des Weltganzen von einem ausser der Welt existirenden, verständigen Wesen, so dass also die Tele-

ologie (Lehre von den Zwecken in der Natur) die Vollendung des Aufſchluſſes ihrer Nachforſchungen nur in einer Theologie (Lehre von einem verſtändigen Welturheber) findet (U. 335. M. II. 865.). Was beweiſet nun aber am Ende auch die allervollſtändigſte Teleologie? Beweiſet ſie etwa, daſs ein ſolches verſtändiges Weſen da ſei? Nein; nichts weiter, als daſs wir nach Beſchaffenheit unſerer Erkenntniſsvermögen uns ſchlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer ſolchen Welt machen können, als nur in ſo fern wir uns eine abſichtlich-wirkende oberſte Urſache derſelben denken. Objectiv können wir alſo nicht den Satz darthun: es iſt ein verſtändiges Urweſen, d. i. wir können über das wirkliche Daſeyn dieſes Urweſens nichts ausmachen, weil wir die objective Realität des Begriffs eines verſtändigen Urweſens nicht darthun und alſo auch die Möglichkeit der Erzeugung der Naturproducte nach einer abſichtlichen Zweckmäſſigkeit nicht behaupten können; ſubjectiv aber für den Gebrauch unſerer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur können wir dieſen Satz behaupten, nehmlich daſs die Zwecke in der Natur nach keinem andern Princip, als dem einer abſichtlichen Cauſalität einer höchſten Urſache, gedacht werden können, d. i. die Vernunft beſtimmt bloſs den Gebrauch unſrer Erkenntniſsvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit und den weſentlichen Bedingungen ihres Umfangs und ihrer Schranken, daſs wir nehmlich nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſsvermögen über die Möglichkeit der Zwecke in der Natur und ihre Erzeugung nach keinem andern Princip urtheilen können (U. 333. f. 335. M. II. 863. 866.).

Wollten wir den Satz: es giebt eine verſtändige Welturſache, dogmatiſch aus teleologiſchen Gründen darthun, ſo würden wir von

Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders, als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich. Wir müssten damit unvermeidlich behaupten wollen: dass jedes denkende und erkennende Wesen es als nothwendige, mithin dem Gegenstande, und nicht blos unserm Subjecte, anhängende Bedingung voraussetzen müsse, dass die organischen Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Verbindung nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung verfolgt, und diese Verbindung nach ihrer Gesetzmäfsigkeit erkannt werden könne. Aber es ist uns unmöglich, diese Behauptung durchzusetzen. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken: so sind uns die absichtlichen Zwecke nicht durch das Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, die objective Realität eines solchen Begriffs zu rechtfertigen, d. i. zu zeigen, dass es einen solchen Gegenstand gebe. Es bleibt also schlechterdings ein, nur auf subjectiven Bedingungen beruhender, Satz, nehmlich der unseren Erkenntnisvermögen angemessenen reflectirenden Urtheilskraft, der objectiv-dogmatisch ausgedrückt heifsen würde: Es ist ein Gott; nun aber, für uns Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: Wir können uns die Zweckmäfsigkeit der Naturdinge gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen (U. 336. M. II. 867.). Wenn nun dieser auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz

Digitized by Google

allem sowohl speculativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist: so geht uns darunter nichts ab, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nehmlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Wir können die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, es wird gewiss nie ein Newton auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen begreiflich machen können, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass aber im blossen Mechanismus der Natur gar kein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen verborgen liegen könne, woher wollen wir das wissen? In Urtheilen der reinen Vernunft gelten keine Wahrscheinlichkeiten. Also ist die Behauptung eines nach Absichten handelnden Wesens als Welturs*ache* (mithin als Urheber) aus teleologischen Gründen nicht objectiv, sondern nur eine dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängende (subjective) Maxime der reflectirenden Urtheilskraft (U. 337. M. II. 863.).

Folgende Betrachtung verdient es gar sehr, in einem System der Transscendentalphilosophie ausgeführt zu werden, wir können sie hier nur möglichst ins Licht setzen. Sie gehört freilich nur als Episode hierher. Allein sie kann doch sehr viel dazu beitragen, das hier Vorgetragene nicht sowohl zu beweisen, als vielmehr zu erläutern (U. 339. M. II. 869.). Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, oder der absoluten Bedingungen, und geht in ihren Forderungen auf das Unbedingte, d. i. auf solche Bedingungen, die keine Bedingungen weiter haben; dahingegen der Verstand der Vernunft immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben

werden muſs, zu Dienſten ſteht, und nur unter ſolchen gegebenen Bedingungen erkennen kann. Ohne Begriffe des Verſtandes aber kann die Vernunft gar nicht objectiv ſynthetiſch urtheilen, und enthält, als theoretiſche Vernunft, für ſich ſchlechterdings keine cōnſtitutive, ſondern bloſs regulative Principien. Hier geſchieht nun etwas, was Jedermann gleich in die Augen fallen muſs. Wo nehmlich der Verſtand nicht folgen kann (weil es an Bedingungen fehlt), da wird die Vernunft überſchwenglich, und thut ſich in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien, aber nicht objectiv gültigen Begriffen) hervor. Der Verſtand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, welches aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig ſeyn würde, ſchränkt die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject ein, aber doch allgemein für alle von dieſer Gattung. Das heiſst, der Verſtand behauptet, daſs nach der Natur unſeres (menſchlichen) Erkenntniſsvermögens nicht anders als ſo könne und müſſe gedacht werden, oder gar nach unſerm Begriff von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Weſens überhaupt. Damit behauptet er aber nicht, daſs der Grund eines ſolchen Urtheils im Objecte liege, d. i. daſs der Gegenſtand wirklich ſo beſchaffen ſei. K. führt folgende Beiſpiele hierzu an, die viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, und daher nicht ſo fort als erwieſene Sätze aufgeſtellt werden können. Allein dieſe Beiſpiele können doch Stoff zum Nachdenken geben, und dem zur Erläuterung dienen, wovon hier eigentlich die Rede iſt (U. 339. M. II. 870.).

1. Beiſpiel. Die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen gilt bloſs (ſubjectiv) für den menſchlichen Verſtand; denn ſie entſpringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unſers Erkenntniſsvermö-

Digitized by Google

gens, dem Verstande (welcher das Mögliche) und dem Anschauungsvermögen (welches das Wirkliche liefert). Dass dieser Unterschied nicht von Dingen überhaupt (sinnlichen oder nichtsinnlichen) gelte, leuchtet aus der unablasslichen Forderung der Vernunft ein, einen unbedingt nothwendig existirenden Urgrund anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit nicht mehr zu unterscheiden sei; für welches Princip aber unser Verstand keinen Begriff hat (keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen soll). Denn wenn er es denkt, so ist es blos als möglich vorgestellt. Es ist also jenes Princip eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff (M. II, 871. U. 340. ff.).

2. Beispiel. Die Unterscheidung eines praktischen Gesetzes von dem, was durch uns möglich ist, und eines theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, gilt blos (subjectiv) für die Beschaffenheit des menschlichen praktischen Vermögens; denn sie entspringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unsrer praktischen Vermögen, der moralisch-praktischen Vernunft (welche gebietet, was geschehen soll, oder durch uns praktisch-nothwendig, aber physisch-zufällig ist) und der Sinnlichkeit (welche die subjective Bedingung der Anwendung moralischer Gesetze auf Gegenstände der Natur ist, und also Bedingungen dessen enthält, was durch uns wirklich geschieht). Dass dieser Unterschied zwischen Sollen und Thun nicht von jeder Welt überhaupt (sinnlicher oder intelligibeler) ist, leuchtet aus der unablasslichen Forderung der Vernunft ein, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit

Digitized by Google

anzunehmen, und die Regel der Handlungen, nach der Idee dieser Freiheit, für Jedermann zu Geboten zu machen, als ob (ohne alle Rücksicht auf Sinnlichkeit) alles darum wirklich werden müsse, blos weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und also wirklich seyn soll. Von dieser Vernunftidee Freiheit als einer solchen unbedingten Causalität nach blossen Ideen hat aber unser Verstand keinen Begriff (er kann nicht ausfindig machen, wie eine Causalität nach Begriffen aus Freiheit möglich, bei der also keine Bedürfnisse und Neigungen, als Bedingungen dessen, was wirklich geschieht, wirken) (U. 342. f. M. II. 872.).

Anwendung. Eben so kann man nun auch einräumen: dass der Unterschied zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur (Zweckverknüpfung in derselben) blos (subjectiv) für unsern (menschlichen) Verstand gelte; denn er entspringt aus der Beschaffenheit unsers Verstandes, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss, und der reflectirenden Urtheilskraft (welche auch das Besondere, für welches kein Allgemeines vorhanden ist, subsumiren will, indem die Vernunft für die Verbindung der besondern Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, fordert, da doch die Ableitung des Besondern vom Allgemeinen in allen Stücken nicht möglich ist, und folglich nicht alles an demselben nothwendig, sondern manches an demselben in Ansehung des Allgemeinen zufällig seyn muss). Darum wird nun der Begriff der Zweckmäfsigkeit der Natur in ihren Producten ein, zwar nicht die Bestimmung der Gegenstände selbst angehender (objectiver), aber doch für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger (subjectiver) Begriff. Der Begriff, dass das Besondere und Zufällige in der Natur zweckmäfsig

seyn und also auf Zwecke gehen müsse, ist also ein für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendiges regulatives (nicht constitutives) Princip, als ob es ein objectives Princip wäre (U. 343. M. II. 873.).

b. Die Physikotheologie kann aber den Begriff einer verständigen Welturs ache, weder in theoretischer, noch praktischer Absicht weiter bestimmen. Die Zweckbeziehung in der Physikotheologie wird aber, obgleich das subjective Princip nothwendig ist, doch in der Natur nur als bedingt betrachtet, und muss so betrachtet werden (d. h. jeder Zweck wird wieder als Mittel zu einem andern Zweck angesehen). Die Physikotheologie kann also gar nicht einmal den Zweck in Anfrage bringen, wozu die Natur selbst existirt, denn dazu muss der Grund ausser der Natur gesucht werden, welches also über den Grenzen einer Physikotheologie hinaus liegt. Und doch kömmt der bestimmte Begriff einer oberen verständigen Welturs ache auf die bestimmte Idee des Zwecks der gesammten Natur an; da nun aber diese Idee aus der Natur selbst nicht hervorgehen kann, da der Zweck ausser den Grenzen der Natur liegt, so ist auch eine Theologie aus den Zwecken der Natur, d. i. eine Physikotheologie, nicht möglich. S. Endzweck, 9. ff. (U. 402. M. II. 935.).

Wozu die Dinge in der Welt einander nüzzen, dass sogar alles in der Natur irgend wozu gut sei, lehrt uns die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Allein die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten (verständigen) Welturs ache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, sind bloss empirisch. Folglich lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derse-

ben offenbart; welche, da sie nie die gesammte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stofsen mufs, niemals aber uns über die Natur erheben kann, wenn wir auch vermögend wären, das ganze System der Natur empirisch zu überschauen. Der Zweck der ganzen Natur aber, das ist, wozu sie selbst existirt, ist über der Natur, und dennoch zum bestimmten Begriffe jener obern Intelligenz unentbehrlich (U. 402. M. II. 936.). Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu thun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht, s. Gott, 43. Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als sehr mannichfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn, wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten: so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen, und Absichten gewisser oberer Ursachen hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten. Weil sie aber das Zweckmäfsige und Zweckwidrige in der Welt sehr gemischt antrafen, so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, so fern sie nehmlich nach Maximen des blofs theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. S. auch Pantheismus und Spinozismus (U. 404. ff. M. II. 938.). Nach blofs theoretischem Begriff des Vernunftgebrauchs (worauf sich die Physikotheologie allein gründet) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. (M. II. 939.). Denn wir erklären entweder alle Teleologie für blofse Täuschung der Urtheilskraft

in der Beurtheilung der Cauſalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinen Princip eines bloſsen Mechanismus der Natur (ſ. Pantheismus); oder, wenn wir dem Grundſatz des Realismus dieſer beſondern Art der Cauſalität anhänglich bleiben (daſs es wirklich eine oder mehrere verſtändige Welturſachen gebe, behaupten), wollen: ſo können wir einerſeits für die Miſsheiligkeit in der Natur in Anſehung der Zwecke keinen Rath finden, andrerſeits den Begriff einer einigen verſtändigen Welturſache niemals für irgend eine (theoretiſch oder praktiſch) brauchbare Theologie beſtimmt genug aus bloſsen Erfahrungen von der Zweckmäſsigkeit in der Natur ableiten (U. 406. f.).

c. Der Verſuch einer Phyſikotheologie erreicht alſo ſeine Abſicht nicht, eine Theologie zu gründen. Die phyſiſche Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu ſuchen; aber kann keine hervorbringen. Was hilfts, daſs wir allen Einrichtungen in der Welt einen für uns unermeſslichen Verſtand zum Grunde legen? Wenn uns die Natur niemals etwas von der Endabſicht ſagen kann, ohne welche wir uns doch kein hinreichendes teleologiſches Princip (keinen gemeinſchaftlichen Beziehungspunct aller dieſer Naturzwecke) machen können, theils die Zwecke insgeſammt in einem Syſtem zu erkennen, theils uns von dem oberſten Verſtande einen Begriff zu machen, der unſerer über ſie teleologiſch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaſse dienen könnte. Wir hätten alsdann zwar einen Kunſtverſtand für zerſtreuete Zwecke, aber keine Weisheit für einen Endzweck (M. II. 940.). In Ermangelung aber eines Endzwecks, welche Eigenſchaften, welchen Grad und welches Verhältniſs der oberſten Urſache der Natur haben wir uns da zu denken? Wie und mit welchem Recht dürfen wir da unſern ſehr

eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen? Und doch kann ein bestimmter Begriff von der obersten Ursache nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz (dem Begriffe einer Gottheit) angetroffen werden und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen (U. 407. ff.). Wir können also (nach a) wohl sagen: dass unser Erkenntnissvermögen sich die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen als das Product eines Verstandes denken muss; ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung auch eine Endabsicht gehabt haben möge; oder ob er nicht vielmehr durch einen bloss von der Nothwendigheit seiner Natur bestimmten Verstand (Kunstinstinct) Urgrund der Natur sei, das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen (M. II. 941. U. 409.).

Also ist Physikotheologie, eine missverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur eigentlichen Theologie brauchbar; indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass giebt. Sie kann mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch zureichend bestimmt, zwar fühlbar machen; aber sie ist nur durch Hinzukunft eines andern Princips (eines moralischen Endzwecks, s. Moraltheologie), auf das sie sich stützen kann, zu dieser Absicht zureichend. An sich selbst aber, wie doch ihr Name (Theologie aus Naturerkenntniss) anzeigt, kann sie keine Theologie hervorbringen und auf ihre Beweise zulänglich gründen (U. 410. 482. M. II. 942.). Die Physikotheologie oder das theologische Sy-

stem der Natur wird aber gar schädlich, wenn es den Fehler der faulen Vernunft begünstigt, und uns verleitet, anstatt die Ursachen in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, uns geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn man das Princip der Zweckmäfsigkeit der Naturdinge ganz allgemein anwendet, denn alsdann können wir dabei doch immer die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen (C. 718. ff.). S. übrigens noch Teleologie.

Kant Critik der reinen Vern. Element. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 660. — S. 665. — S. 718. ff.

Deff. Critik der Urtheilskr. §. 75. S. 333. ff. §. 76. S. 339. ff. — §. 85. S. 400. ff.

Physiogonie,

Naturgeschichte, s. Naturgeschichte, 3.

Physiographie,

Naturbeschreibung, s. Naturgeschichte.

Physiokratie,

transscendentale, s. Freiheit, 14.

Physiologie,

s. Encyclopädie, 13. f. 19. und Natur, 6.

Phyſiſche

Glückſeligkeit, ſ. Glückſeligkeit, 14.

Möglichkeit, auch ſinnliche, ſ. Möglichkeit, 6.

Nothwendigkeit, auch ſinnliche, ſ. Nothwendigkeit, 4.

Stärke, ſ. Stärke.

Tod, ſ. Tod.

Pinſel,

ſ. Genie.

Plaſtik,

ars plaſtica. Wenn wir Ideen für die Sinnenanſchauung darſtellen wollen, ſo kann das auf die Art geſchehen, daſs die Geſtalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, Sinnenwahrheit enthalten. Man bildet Geſtalten, die für zwei Sinne, das Geſicht und Gefühl (obzwar für das letztere nicht in Abſicht auf Schönheit) kennbar ſind, oder in ihrer cörperlichen Ausdehnung (wie der Gegenſtand ſelbſt exiſtirt); welche Kunſt die Plaſtik genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs der Künſtler die äſthetiſche Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft ſich vorſtellt, durch eine Geſtalt, welche das Nachbild (Ektypon) heiſst, dem Auge und Gefühl darſtellt. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, könnte ein Plaſtiker heiſsen (U. 407. M. II. 713. a.).

2. Die Plaſtik iſt die eine der beiden ſchö-

nen bildenden Künſte, die andere iſt die Mahlerei. Kant theilt die Plaſtik wieder in zwei Künſte ein, in die Bildhauerkunſt (ſ. Bildhauerkunſt) und die Baukunſt (ſ. Baukunſt). Die Bildhauerkunſt iſt diejenige, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, cörperlich darſtellt (doch als ſchöne Kunſt mit Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit); die Baukunſt iſt die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht (doch als ſchöne Kunſt zugleich äſthetiſch zweckmäſsig) darzuſtellen. Bei der Bildhauerkunſt iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen die Hauptabſicht; bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt werden. So ſind Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren u. d. gl. Kunſtwerke der Bildhauerkunſt; aber Tempel, Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. d. gl. zum Ehrengedächtniſs errichtet, zur Baukunſt gehörig. Ja alles Hausgeräthe (die Arbeiten des Tiſchlers u. d. gl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gewählt werden; weil die Angemeſſenheit des Products zu einem gewiſſen Gebrauche das Weſentliche eines Bauwerks ausmacht; dagegen ein bloſses Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt, und für ſich ſelbſt gefallen ſoll, als cörperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207. f. M. II. 714.).

Digitized by Google

Plato,

(Πλατων, *Plato*, *Platon*), wurde zu Anfang des Peloponneſiſchen Krieges, im 4. Jahre der 87. Olympiade, oder 432 vor Chriſti Geburt zu Athen gebohren. Er war aus einem der edelſten Geſchlechter, ſein Vater hieſs Ariſto, und war ein Nachkomme des Königs Kodrus. Er wurde in der Muſik, Dichtkunſt und übrigen Kenntniſſen unterrichtet, ſo daſs er Gedichte verfertigte, und ſogar den öffentlichen Wettkampf der Trauerſpieldichter beſtehen wollte. Es war damals gewöhnlich, daſs Jünglinge, welche ſich zur feinen Welt rechneten, einen philoſophiſchen Curſus machten. Plato hörte alſo die Philoſophie, zuerſt bei dem Kratylus, einem Anhänger der Heraklytiſchen Philoſophie. Dann hörte er acht Jahre hindurch den Sokrates, von ſeinem zwanzigſten bis an ſein acht und zwanzigſtes Jahr. Nach der Hinrichtung ſeines Lehrers entfloh er nebſt andern Mitſchülern zu dem Euklides nach Menara. Von da begab er ſich nach Cyrene, einer berühmten griechiſchen Colonie in Afrika, und ſtudirte unter Theodor die Geometrie. Von Cyrene ging Plato nach Aegypten. Von da begab er ſich zu den Pythagoräern und Eleatikern nach Italien (*Cicero Fragm. Bip. T. XII. p.* 278.). Von dort kehrte er nach Athen zurück, und eröffnete eine Schule in der Akademie, einem den Leibesübungen beſtimmten Platze vor dem Thore; von wo anfangs Plato's Schule, hernach öffentliche Lehranſtalten für höhere Wiſſenſchaften, endlich jene neueren Einrichtungen, wodurch Geſellſchaften von Gelehrten Kenntniſſe erweitern und berichtigen, zu Platos ewigem Andenken, Akademien benannt worden ſind. Er hatte hier aus ſeiner väterlichen Verlaſſenſchaft einen Garten. Plato erhielt in kurzem groſsen Beifall. Jünglinge, Männer, ſogar Frauenzimmer kamen zahlreich herzu,

Digitized

von ihm zu lernen. Er ſtarb volle 81 Jahr alt, im erſten Jahr der 108. Olympiade.

2. In den acht Jahren, welche er des Sokrates Schüler war, ſchrieb Plato den Lyſis, Laches, Charmides, Hipparch, Ion, die zwei Hippias, Enthydem und Protagoras. In allen dieſen Dialogen iſt ſeine Abſicht, theils die Menſchen zur Erkenntniſs ihrer Unwiſſenheit zu bringen, theils die übertriebenen Verſprechungen, den aufgeblaheten Stolz und die übertriebene Selbſtgefälligkeit der Sophiſten lächerlich zu machen. Gleichen Zweck hat der Sophiſt, welcher nach des Sokrates Tode geſchrieben iſt. In dieſem Dialog ſowohl, als auch in dem Theages, Eraſtä, den beiden Alcibiades und dem Kratylus, ahmte er die Manier des Sokrates nach, und läſst ſeine eigenen philoſophiſchen Ideen durch das Ganze durchſchimmern. Unmittelbar nach dem Tode des Sokrates ſchrieb er noch den Eutyphro, die Apologie, den Krito, Phädon und Meno. Er widmete dieſe Schriften zum Theil dem Andenken ſeines groſsen Lehrers, ſeiner Vertheidigung gegen unverſchuldete Angriffe, und der Darſtellung des Charakters der Gegner deſſelben. Hierauf folgen diejenigen Dialogen, worin er ohne alle Nebenzwecke wiſſenſchaftliche Gegenſtände unterſucht, nehmlich Theätet, Politicus, Philebus, Parmenides, das Sympoſium, Phädrus und Menexenus. Die letzten Arbeiten des Plato ſind, die Republik, Kritias, Timäus, die Geſetze und Epinomis. In dieſen trägt er ſeine philoſophiſchen Ideen mit weniger Zurückhaltung vor (Tennemann Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 1. B. 2. Th. 2. Abſchn. S. 123. f.).

3. Kant ſagt (C. 9.): „Plato verlieſs die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeit derſelben, auf

Digitized by Google

den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daſs er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen." Plato unterſchied nehmlich zwiſchen dem Dinge, in ſo fern es vorgeſtellt wird, dem Vorgeſtellten und dem Dinge, das nicht vorgeſtellt werden kann, dem Dinge an ſich. In den Sinnen, ſagt Plato, iſt keine Wahrheit. Wenn die Seele mit dem Cörper etwas zu betrachten unternimmt, ſo wird ſie betrogen. Die Seele ſchlieſst aber am beſten, wenn ſie weder durch das Gehör, noch das Geſicht, noch den Schmerz, noch das Vergnügen afficirt wird, und das Wahre ſo ſucht, daſs der Cörper gar keinen Einfluſs dabei hat. Weder das Recht, noch das Schöne und Gute, noch die Gröſse, Geſundheit und Stärke kann man ihrem Weſen und ihrer Natur nach mit den Sinnen erreichen. Nach Plato iſt alſo der reine Verſtand, vorzüglich aber die reine Vernunft, das einzige Mittel, die Wahrheit zu erkennen, folglich iſt ſeine Philoſophie rein intellectuell (C. 831.). Nach ihm haben auch die Vernunftbegriffe (Ideen) einen Gegenſtand (das Ding an ſich), auf den ſie bezogen werden müſſen, und der dadurch erkannt wird. Der oberſte Satz ſeiner Philoſophie läſst ſich ſo ausdrücken: die Dinge an ſich werden durch den reinen Verſtand und die reine Vernunft erkannt; durch die Sinnlichkeit und den empiriſchen Verſtand ſtellen wir uns nur Erſcheinungen vor. Hieraus läſst ſich der alte Streit entſcheiden, ob die Platoniſche Philoſophie dogmatiſch oder ſkeptiſch ſei (*Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotypoſ. lib.* 1. *K.* λγ. *Cicero Acad. Quaeſt. IV.* 5.). Sie iſt unſtreitig, wie auch Sextus und Cicero ſagen, dogmatiſch, weil ſie

Digitized by Google

auf den Satz ſtützt: die Dinge an ſich ſind erkennbar durch das Vernunftvermögen. Sie iſt es in dem beſtimmteſten Sinne des Worts, weil ſie die Erkennbarkeit der Dinge an ſich ohne vorgängige Kritik des Vernunftvermögens in dem metaphyſiſchen Gebrauche annimmt und behauptet. (Tennemann a. a. O. 3. Th. 2. Abſchn. S. 259. ff.).

4. Das Fundament der Platoniſchen Philoſophie ſind die Ideen, und ich will daher das Reſultat der gründlichen Tennemanniſchen Unterſuchung darüber hierher ſetzen, ſo weit daſſelbe dazu dienen kann, das zu erläutern, was Kant darüber geſagt hat. Die Ideen ſind die allgemeinen oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgeſtellten Dinge, die Dinge an ſich. Der Sinnlichkeit ſprach Plato das Vermögen ab, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie an ſich ſind, weil dieſer Erkenntniſs der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beſtändigkeit mangele. Dieſe Merkmahle fand er in den Vorſtellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntniſsvermögen. Daher ſagt er, die Vorſtellung der Vernunft ſei zwar nicht der Gegenſtand ſelbſt, aber ſie komme ihm doch am nächſten, d. h. die Merkmahle der Vernunft entſprechen den Merkmahlen des Gegenſtandes am meiſten. Plato verſteht unter den Ideen, ſagt Kant, etwas, was niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes (Kategorien), mit welchen ſich Ariſtoteles beſchäftigt, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Er betrachtete die Ideen als urſprüngliche, angebohrne Begriffe, die ſich aus der Function (Thätigkeit) der Vernunft nicht erklären laſſen, und leitete ſie daher von der göttlichen Intelligenz (der höchſten

Vernunft) ab. Gott iſt der Schöpfer der Ideen, d. i. Gott hat dem Menſchen die Vernunft, das Vermögen der Ideen, und durch dieſelbe, die Ideen als Principien aller Erkenntniſs gegeben, welche durch Betrachtung der äuſsern Natur zum deutlichen Bewuſstſeyn erweckt werden. Die menſchliche Vernunft befindet ſich aber jetzt nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande, ſondern muſs die alten, jetzt ſehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (ἀναμνησις, die Philoſophie heiſst) mit Mühe zurückrufen (ſ. Tiedemann 2. B. 1. Th. 3. Kap. II. Abſchn. S. 204.). Gott hat nehmlich auch den Dingen auſser dem menſchlichen Verſtande nach den Ideen ihr Weſen gegeben, d. h. er hat ſie nach den Ideen gebildet, welche das Weſen eines jeden Dinges enthalten, und ſie dadurch zu erkennbaren Gegenſtänden gemacht. Alſo können die Dinge nach ihrem Weſen durch die Ideen unſrer Vernunft erkannt werden. Dieſe Ideen ſind alſo nicht empfindbar, ſondern bloſs denkbar. Sie können nicht aus der Erfahrung ſeyn, denn ihnen entſpricht (congruirt) kein Gegenſtand in der Erfahrung vollkommen. Sie müſſen alſo überſinnliche Begriffe ſeyn (Tennemann, a. a. O. 2. B. 1. Th. 2. Kap. II. Ueber die Ideen des Plato. S. 78. ff.) (M. I. 418.). Die Ideen ſind beim Plato Urbilder der Dinge ſelbſt, und nicht, wie die Kategorien, Schlüſſel zu möglichen Erfahrungen. Gott, lehrte er, hat bei der Weltbildung nach gewiſſen Vorſtellungen und Regeln der Vernunft gehandelt, die an ſich die höchſten ſind, alle andere unter ſich haben, und Ideen ſind. Die Gottheit nimmt ſie aus ſich ſelbſt, ſie ſind die Vorſtellungen der höchſten Vernunft. Dieſe urſprünglichen Vorſtellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, ſind alſo ſein Muſter (παραδειγμα), und in Verbindung machen ſie die intelligibele Welt aus, die nicht entſtanden iſt, ſondern ewig in dem

göttlichen Verſtande exiſtirte, während die ſichtbare einmal in der Zeit entſtand. Alſo iſt das Muſter, welches Gott in der ſichtbaren Welt darzuſtellen ſuchte, in Gott ſelbſt, es ſind die Ideen, die zum Weſen der göttlichen Intelligenz gehören; es iſt alſo einerlei, ob man ſagt, Gott ſuchte die Welt ſeinen Ideen, oder ſich ſelbſt ähnlich zu machen (Tennemann, a. a. O. S. 125. f.) *). Die concreten Dinge ſind nur Copien oder Nachbildungen von den Ideen. Die Ideen ſind gleichſam die Vorbilder und Muſter der Natur (Tiedemann a. a. O. S. 131.) (C. 370.).

5. Plato bemerkte ſehr wohl, daſs unſre Erkenntniſskraft ein weit höheres Bedürfniſs fühle, als bloſs Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit (*την γνωσιν κατα την αἰσθησιν*, Erkenntniſs aus dem Stoff, den die Sinne liefern) buchſtabiren, um ſie als Erfahrung (Erkenntniſs des Veränderlichen, der entſtehenden und vergehenden Dinge, *την του ποτε τι γιγνομενου και ἀπολλυμενου γνωσιν*) leſen zu können. Er ſahe ein, daſs unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen (des Abſoluten der unveränderlichen Dinge *τη του ἀει οντος γνωσι*) aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daſs irgend ein Gegenſtand der Erfahrung jemals mit ihnen congruiren könne (zur Idee des Dinges an ſich, die ſich durch keine ihr entſprechende Anſchauung vorſtellen läſst). Aber nichts deſtoweniger, behauptete er, haben auch dieſe Erkenntniſſe ihre Realität und ſind keinesweges Hirngeſpinnſte (C. 370. f. M. I, 419.). (Die

) In dieſer myſtiſchen Deduction der Ideen, die, da ſie Gott als einen Erklärungsgrund ins Spiel bringt, welcher Grund nie etwas erklärt, ſondern ſtets den Knoten durchhauet, kann Kant dem Plato nicht folgen (C. 371)).

Realität der Dinge an ſich beruhet darauf, dals das Vernunftvermögen ein von dem empiriſchen Verſtande verſchiedenes Vermögen ſei, und daher durch beide verſchiedene Gegenſtände vorgeſtellt werden, durch den letzten, Dinge, wie ſie erſcheinen, durch den erſten, Dinge, wie ſie an ſich ſind) (Tennemann a. a. O. 3. B. 2. Hauptſt. 1. Abſchn. XI. XV. S. 10. ff.).

6. Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in allem, was praktiſch iſt, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Die Vernunft nimmt nach Plato das moraliſche Geſetz aus ſich ſelbſt. Denn ſo wie ſie durch die Ideen, welche in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an ſich erkennet, ſo ſtellt ſie ſich auch ſelbſt als Geſetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Beſten, oder dem, was zu thun iſt, und macht ſich das zum Geſetz. Die Vernunft fordert alſo Uebereinſtimmung mit ſich als dem oberſten Geſetz, und das iſt nichts anders als Geſetzmäſsigkeit (νομιμον) (Tennemann a. a. O. 4. B. 3. Th. 1. Hauptſt. 1. Abſchn, S. 28.). Und hierin hatte Plato vollkommen recht. Denn wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beiſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntniſsquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Einige Sophiſten behaupteten nehmlich, es giebt gar kein objectives Geſetz, ſondern was jedem einzelnen Menſchen recht und gut dünkt, das iſt für ſie Recht. Es kommt alles auf die Ueberzeu-

nennt. Er war nicht der Hauptgegenſtand dieſes Werks, wie der Titel zu ſagen ſcheint; ſondern Plato wollte den Charakter des ſittlichen und gerechten Menſchen, und ſeine Glückſeligkeit ſchildern, und zu dem Ende entwarf er das Ideal eines Staats, um in dieſem die ausgezeichneteſten Züge zu jener Schilderung zu finden. Dies hat Morgenſtern in einer vortrefflichen Abhandlung (*Comment. I. de Republica Platonis. Halae* 1794. 8.) gezeigt. Auf die moraliſchen Principien gründet ſich das Gebäude des vollkommenen Staats, und an dieſem macht Plato den Zuſtand und den Charakter des vollkommenen ſittlichen Menſchen ſichtbar. Mit vieler Kunſt ſind beide Ideale mit einander verwebt. Das Ideal des Staats iſt nichts anders als die Anwendung der moraliſchen Principien auf den Staatscörper, und der idealiſche Staat nichts anders als eine vollkommene Vereinigung ſittlicher und glückſeliger Menſchen (Tennemann a. a. O. 4. B. 2. Hauptſt. 2. Abſchn. S. 173. f.). Nach dem Urtheile einiger der berühmteſten Geſchichtſchreiber der Philoſophie iſt die platoniſche Republik nichts als ein auffallendes Beiſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müſſigen Denkers ihren Sitz haben kann (*fictam et in cerebro tantum Platonis enthuſiasmo repleto hanc, quam condidit, rempublicam conſiſtere poſſe*, ſagt Brucker). Brucker (*Hiſt. Crit. Philoſ. Tom. I. P. II. lib. II. cap. VI. Sect. I. §. 31. pag. 726.*) findet es lächerlich, daſs der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre *). Allein man würde

*) *Nam ad haec omnia tandem collineant, ut ita et cives et magiſtratus inſtituantur, ut ad idearum rerumque per ſe exiſtentium contemplationem, corporis ſubjugatione, notionum abſtractione, intellectus ad divina aſcenſu atque elevatione perveniant.*

beſſer thun, dieſem Gedanken mehr nachzugehen. Man ſollte dieſe Idee (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läſst) eher durch neue Bemühungen ins Licht zu ſtellen ſuchen, als ſie unter dem ſehr elenden und ſchädlichen Vorwande der Unthunlichkeit bei Seite zu ſetzen. Eine Verfaſſung von der gröſsten menſchlichen Freiheit nach Geſetzen (ein Staat nach Principien der Vernunft), welche machen, daſs jedes Freiheit, mit der andern ihrer zuſammen beſtehen kann (nicht von der gröſseſten Glückſeligkeit, denn dieſe wird ſchon von ſelbſt folgen), iſt doch wenigſtens eine nothwendige Idee. Man ſollte ſie nicht bloſs im erſten Entwurfe einer Staatsverfaſſung (den Staat nach ihr zu organiſiren), ſondern auch bei allen Geſetzen (den Staat nach ihr zu reformiren) zum Grunde legen. Man ſollte dabei anfänglich von den gegenwärtigen Hinderniſſen abſtrahiren, die vielleicht nicht ſowohl aus der menſchlichen Natur unvermeidlich entſpringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläſsigung der ächten Ideen bei der Geſetzgebung. Denn nichts kann ſchädlicher und eines Philoſophen unwürdiger ſeyn, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung (die keinen Maalsſtab abgeben kann für das, was ſeyn oder geſchehen ſoll), die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn jene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren ſtatt nicht rohe Begriffe eben darum alle gute Abſicht vereitelt hätten, weil dieſe Begriffe aus Erfahrung geſchöpft worden. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee

eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen ſeyn. Da iſt es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daſs bei einer vollkommenen Anordnung der Geſetzgebung und Regierung gar keine Strafen nöthig ſeyn würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch ganz richtig. Denn die Idee ſtellt das *Maximum* zum Urbilde auf, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglichſt gröſsten (idealiſchen) Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſeyn mag, bei welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groſs alſo die Kluft ſeyn möge, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, das kann und ſoll Niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freiheit iſt, welche jede angegebene Grenze überſteigen kann (C. 372. ff. M. I. 421.).

8. Aber nicht bloſs im Sittlichen ſieht Plato deutliche Beweiſe des Urſprungs der Handlungen und ihrer Gegenſtände aus Ideen. Denn im Sittlichen zeigt die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſalität, und die Ideen werden hier wirklich wirkende Urſachen. Auch ſelbſt in der Natur leitet Kant mit Recht alles aus Ideen ab. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäſsige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daſs ſie nur nach Ideen möglich ſind. Zwar kann kein einzelnes Geſchöpf, unter den einzelnen Bedingungen ſeines Daſeyns, mit der Idee des vollkommenſten ſeiner Art congruiren (ſo wenig wie

Digitized by Google

der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt). Gleichwohl ſind jene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimmt, und die urſprünglichen Urſachen der Dinge, und nur das Ganze (ὅλον) der Verbindung der Dinge im Weltall (Univerſum) iſt einzig und allein jener Idee völlig adäquat. Gott muſs die Welt, ſagt Plato, nach dem vollkommenſten Ideal und ſo viel als möglich ſich ſelbſt ähnlich gebildet haben. Dieſemnach iſt das Weltideal die Idee, welche alle mögliche beſeelte, und vernünftige Weſen nach Gattungen und Arten vollſtändig in ſich enthält. Dieſes Weltideal iſt alſo nichts anders, als die intelligibele Welt. Die ſichtbare Welt iſt eine Nachbildung (εἰκων) jener unſichtbaren. Die ſichtbare Welt ſollte dem Ideal ſo viel als möglich entſprechen (adäquat ſeyn), das heiſst, ſo vollkommen ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn man das Uebertriebene abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeilichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung (die ſchon Sokrates anfing) zu der architectoniſchen Verknüpfung nach Zwecken, d. i. nach Ideen (einem Syſtem von Zwecken, welches Platos Verdienſt iſt), hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient. In Anſehung der Principien der Sittlichkeit aber, der Geſetzgebung und der Religion hat ſich Plato durch die Ideen ein ganz eigenthümliches Verdienſt erworben. Denn ſie müſſen die Erfahrung (des Guten) ſelbſt allererſt möglich machen, ob ſie zwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können. Man erkennt nur darum Platos Verdienſt hierin nicht an, weil

man das Moraliſche durch eben die empiriſchen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit für das Moraliſche eben durch die Ideen hat aufgehoben werden ſollen. Denn in Anſehung der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und iſt der Quell der Wahrheit; in Anſehung der ſittlichen Geſetze aber iſt Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es iſt höchſt verwerflich, die Geſetze über das, was ich thun ſoll, von dem herzunehmen, was gethan wird (C. 374. M. I. 422.). Plato dehnte ſeinen Begriff der Idee freilich auch auf ſpeculative Erkenntniſſe aus, wenn ſie nur rein und völlig *a priori* gegeben waren. Von allem, was ſich denken läſst, lehrt Plato, giebt es einen Begriff, welcher die unveränderlichen, allgemeinen Merkmahle aller derjenigen Gegenſtände enthält, welche unter dem Begriff ſtehen, und mit ihm gleichen Namen führen. Durch einen ſolchen Begriff oder Idee ſind wir alſo in den Stand geſetzt, die Frage zu beantworten, warum ein Prädicat mit einem beſtimmten Gegenſtande verbunden wird (Tennemann, a. a. O. 2. B. S. 110.). Der Grund, welcher den Plato nöthigte, Ideen anzunehmen, erſtreckte ſich alſo ſowohl auf das Gebiet der ſpeculativen als praktiſchen Vernunft. So gar von der Mathematik ſollten die Ideen gelten, ob dieſe gleich ihren (realen) Gegenſtand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann K. dem Plato nicht folgen, weil die Mathematik eigentlich nur rein ſinnliche Begriffe, die ſpeculative Erkenntniſs wirklicher Gegenſtände aber nur reine Verſtandesbegriffe hat; obwohl es für beide auch Ideen giebt, nur daſs dieſe im Felde der Mathematik und der Naturerkenntniſs nur als regulative Begriffe der reflectirenden Urtheilskraft gültig ſind, dahin-

Digitized by Google

gegen Plato ſie für conſtitutive Begriffe für die beſtimmende Urtheilskraft anſahe. Endlich übertrieb es auch Plato darin mit den Ideen, daſs er ſie gleichſam hypoſtaſirte (für Subſtanzen und wirkliche Dinge erklärte). Allein die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, iſt auch einer mildern, und der Natur der Dinge angemeſſenen Sprache ganz wohl fähig (C. 173.). Er nennt ſie ὄντα, wirkliche Dinge, und legt ihnen οὐσιαν, Exiſtenz, bei. Allein Plato ſagt: alles, was gedacht wird, iſt etwas Reales (ὄν); etwas, das keine Realität hat, ein Nichts iſt, läſst ſich gar nicht denken. Plato verwechſelt nehmlich die logiſche Realität mit der objectiven. Folglich haben nach ihm die Ideen Realität, aber ſie exiſtiren nur durch einen Verſtand, der ſie denkt (Tennemann a. a. O. 2. B. S. 127. ff.).

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. S. 9. — Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 370. ff.

Platonis opera per J. Cornarium latina lingua conſcripta. Baſil. 1561. fol.

Tennemann. Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 4 Bände. Leipzig 1792 8.

Deſſ. Geſchichte der Philoſophie, 2. Band. Leipzig, 1799. 2. Hauptſt. 6. Abſchn. S. 190. ff.

Platoniſche

Republik, ſ. **Plato**, 7.

Platonismus,

(*Platonismus, Platonisme*). Dasjenige Syſtem der ſpeculativen Philoſophie bei den Alten, welches den Dogmatismus der reinen Vernunft

(dafs nicht alle unfere Erkenntnifs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entfprungen fei, fondern dafs es aufser der Erklärungsart durch Erfahrung innerhalb der Reihe der Erfcheinungen noch in der Vernunft gegründete Anfänge gebe) behauptete, und von demjenigen, der es zuerft vollftändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Plato, den Namen führt (C. 494. M. I. 559.).

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Thefis in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt (M. I. 570. C. 499.). Diefe Sätze find, nach der Ordnung, in welcher fie Kant aufftellt, als dogmatifche Behauptungen vorgetragen, folgende;

a. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit 1), und dem Raume nach Grenzen 2) (M. I. 507.).

b. Eine jede zufammengefetzte Subftanz in der Welt befteht aus einfachen Theilen, und es exiftirt nichts als das Einfache und das daraus Zufammengefetzte 3) (M. 519.).

c. Es ift nicht alles Natur, fondern es giebt auch Urfachen nach Freiheitsgefetzen 4) (M. I. 530.).

---

1) Ὁ κοσμος γεγονεν. Timaeus. Die Materie ift nach Plato nicht entftanden, fondern von Ewigkeit; nur die Verbindung der Materie mit der Form hat einen Urfprung in der Zeit.

2) Denn fie hat die fphärifcha Geftalt; σφαιροειδες. Timaeus.

3) Feuer, Luft, Waffer, Erde, find nach Plato die Grundcörper, aus welchen alle andere Cörper zufammengefetzt find; durch Verbindung mehrerer diefer vier Elementarcörper entfteht erft ein Aggregat (ογκος), welches Gegenftand der Sinne ift. Die urfprüngliche Materie hielt aber Plato für in jeder Rückficht unbegrenzt (το ἀπειρον), fo dafs kein Theil derfelben der gröfste (το μειζον), und kein Theil der kleinfte fei (το μικροτερον.) Timaeus.

4) Μεμιγμενη ἡ τουδε τε κοσμου γενεσις ἐξ ἀναγκης τε και νου συστασεως εγενηθη. Timaeus.

Digitized by Google

d. Es gehört zur Welt ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als Theil oder als Urſache derſelben 5) (M. I. 540.).

3. Plato ging aber in ſeinen Behauptungen zu weit, denn er ſagte mehr, als er wuſste. Der Platonismus iſt auch ſchädlich, denn er ſchadet dem Wiſſen. Er erlaubt nehmlich der Vernunft in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnet iſt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen, und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen. So bald ich z. B. einen Anfang der Welt in der Zeit annehme, ſo iſt meinen Nachforſchungen über die Veränderungen in der Welt eine Zeitgrenze geſetzt. Die Zeitgrenze iſt idealiſch, oder nur die Vernunft giebt mir die Idee derſelben, eben darum aber läſst ſie ſich auch nicht erkennen, denn ich kann ſie weder mit den Sinnen, noch nach den Geſetzen phyſiſcher Wirkungen, z. B. durch Rückgang vermittelſt der Geſchichte erreichen, eine ſolche Grenze geht nehmlich über den Verſtand, weil dieſer weiter fragt, was war denn, ehe die Welt war, und damit die Grenze wieder wegreiſst. Auch wird derjenige, der z. B. annimmt, die ganze Welt ſei nur etwa 6000 Jahr alt, ſich ſelbſt gegen alle die Zeugniſſe blind machen, die in der Erde ſelbſt für ein weit höheres Alter unſrer Erdkugel ſprechen, und ſich alle phyſiſche Nachforſchung darüber abſchneiden. Platos Syſtem giebt aber dafür wieder dem Praktiſchen oder dem vernünftigen Handeln vortreffliche Principien an

*) In einer Reihe von bedingten Urſachen, ſagt Plato, giebt es keine abſolut letzte, von welcher die ganze Reihe beſtimmt würde; es iſt alſo nothwendig, an die Spitze derſelben eine abſolute Urſache zu ſetzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. *De legibus, X.*

Digitized by Google

die Hand. Er befördert durch ſeine idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen die Moralität und hat alſo das Intereſſe des praktiſchen reinen Gebrauchs der Vernunft für ſich. Er ſetzt nehmlich dadurch, daſs er einen Urheber der Welt nach Freiheitsgeſetzen und eben ſolche wirkende Urſachen in der Welt; nehmlich vernünftige Weſen, die nach moraliſchen Principien handeln, annimmt, die Sinnenwelt in Verbindung mit der Moralität, und macht dieſe zum Willen des Weltſchöpfers, wodurch allerdings die Moralität groſſen Nachdruck bekömmt (C. 500. M. I. 571.).

Kant Critik der reinen Vernunft. Elem. II. Th. II. A. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 494. — S. 500.

Plündern,

ſ. Krieg, 6. β.

Pneumatismus,

ſ. Pneumatologie, und Spiritualismus.

Pneumatologie,

(*pneumatologia*, *pneumatologie*). Die vermeintliche Wiſſenſchaft von der Seele als einem Dinge an ſich (U. 443.). Wenn die Pſychologie (Wiſſenſchaft von der Seele) zureichte, um dadurch zur Erkenntniſs der Unſterblichkeit der Seele zu gelangen, ſo würde ſie eine Pneumatologie, welche der ſpeculativen Vernunft ſehr willkommen ſeyn würde, möglich machen. Die Pſychologie aber erfüllet nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniſs der Natur der Seele gegründet ſeyn müſste (U. 479.).

Von der Pneumatologie muſs man den Pneumatismus oder Spiritualismus unterſcheiden, welcher die dogmatiſche Behauptung iſt, daſs nichts als uncörperliche denkende Subſtanzen exiſtiren, und daſs allein die Materie Erſcheinung oder gar Schein ſei (C. 1. A. 379.). Wer dies behauptet heiſst ein Pneumatiſt oder Spiritualiſt (C. 1. A. 380.), ſ. Spiritualismus.

Poeſie,

Dichtkunſt, (*ποιησις, ποιητικη, poetica, poetice, ars poetica, poeſie, art poetique*). Bei dem freien Spiel unſerer Einbildungskraft, d. i. wenn ſie ſich an keine feſten Begriffe bindet, können wir uns ſo verhalten, als trieben wir ein Geſchäft des Verſtandes, als käme es darauf an zu denken und zu erkennen. Man kündigt bloſs ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch ſo viel für den Verſtand heraus, als ob man bloſs deſſen Geſchäft (zu denken und zu erkennen) zu treiben die Abſicht gehabt hätte; welche Kunſt die Poeſie genannt wird. Sinnlichkeit und Verſtand können ſich bei dem Geſchäft der Poeſie einander nicht entbehren, aber ſie laſſen ſich doch auch ohne Zwang und ohne einander wechſelſeitig Abbruch zu thun, nicht wohl vereinigen; dieſer Zwang muſs nun ſo verſteckt werden, daſs man nichts Geſuchtes und Peinliches in dem Product der Poeſie gewahr wird. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Poet oder Dichter, obwohl man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Verſen verſteht (A. 198.) (U. 205. f. A. 194. M. I. 711.), ſ. Redner.

2. Die Poeſie iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Beredſamkeit. Man kann die Poeſie mit Muſik verbinden; dieſes geſchieht im Geſange. Der Geſang kann wieder

Digitized by Google

mit mahleriſcher (theatraliſcher) Darſtellung verbunden werden, in einer Oper (U. 213.). Die Poeſie behauptet übrigens unter den ſchönen Künſten den oberſten Rang. Sie gewinnt, bei eben denſelben Zwecken, auch den Preis über die Beredſamkeit; weil ſie zugleich Muſik (ſingbar) und Ton, ein für ſich allein angenehmer Laut, iſt, dergleichen die bloſse Sprache nicht iſt. Selbſt die Beredſamkeit borgt von der Poeſie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwiſchen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrt (A. 196. f.), ſ. Kunſt, ſchöne, m. (U. 215. M. I. 718.). Man kann aber auch das Product der Dichtkunſt, und ſo auch jedes mit Geiſt und Geſchmack abgefaſste Product überhaupt, in ſo fern es ein Werk der ſchönen Kunſt iſt, Poeſie nennen. Dann nimmt man das Wort Dichtkunſt in weiterer Bedeutung, und verſteht darunter die Kunſt, ſchöne Producte hervorzubringen, dieſe mögen nun den Sinnen vermittelſt der Augen oder der Ohren vorgelegt werden; ſie begreift dann die Mahler- Garten- Bau- Ton- und eigentliche Dichtkunſt (in engerer Bedeutung) unter ſich. In der engſten Bedeutung verſteht man unter Poeſie bloſs die Versmacherkunſt (A. 195.).

Polemiſcher

Gebrauch der reinen Vernunft, (*uſus rationis purae polemicus*, *uſage polémique de la raiſon pure*), ſ. Diſciplin, 8. ff. Die Vernunft kann der Freiheit der Kritik durch kein Verbot Abbruch thun, es liegt in der Vernunft kein Grund, warum man dieſes Vermögen nicht unterſuchen, und die Kräfte deſſelben prüfen ſollte; ein angebliches Vernunftverbot einer ſolchen Prüfung würde der Vernunft ſelbſt ſchaden, und

ihr einen ihr nachtheiligen Verdacht zuziehen. Die Kritik kennt kein Anſehen der Perſon, ſie prüft alles, es mag noch ſo wichtig und heilig ſeyn; ja ohne dieſe Prüfung giebt es gar keinen Gebrauch der Vernunft (C. 766. f. M. I. 883.).

2. Die Vernunft muſs alſo ihr angemaſstes dogmatiſches Anſehen, als dürfe ſie nur *a priori* behaupten, ablegen, und ſich ſelbſt prüfen, wie ihre Behauptungen entſtehen und ob und wie weit ſie gültig ſind. Aber zuweilen tritt (in verſchiedenen Menſchen) Vernunft gegen Vernunft auf, der eine behauptet etwas aus Vernunft *a priori*, der andere verneint daſſelbe ebenfalls aus Vernunft *a priori*. Da findet nun eine Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον (ſ. Beweis, b.) ſtatt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert, und einen titulirten Beſitz verſchafft, die aber κατ' ἀληθειαν (ſ. Beweis, a.) nicht hinreicht (C. 767. M. I. 885.).

3. Eine ſolche Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον iſt nun der polemiſche Gebrauch der reinen Vernunft; denn bei demſelben kommt es nicht darauf an, ob die Behauptungen derſelben nicht vielleicht auch falſch ſeyn möchten, ſondern daſs Niemand das Gegentheil derſelben jemals mit apodiktiſcher Gewiſsheit (ja auch nur mit gröſserem Scheine) behaupten könne. Darum geräth aber die Vernunft nicht etwa wirklich mit ſich ſelbſt in Streit, ſondern dieſer Widerſtreit beruhet auf einem Miſsverſtande, und es iſt kein wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt möglich (C. 767. f.).

4. Ein ſolcher Widerſtreit wäre aber wirklich in der Vernunft, wenn der Verſtand es mit Dingen an ſich und nicht mit Erſcheinungen zu thun hätte, wenn man z. B. den Satz beweiſen könnte: es giebt kein höchſtes Weſen; denn für die Behauptung des Daſeyns eines höchſten Weſens er-

Digitized by Google

klärt ſich ſchon das Intereſſe der Vernunft. Es kann eigentlich nie eine Demonſtration des Daſeyns Gottes und des zukünftigen Lebens gefunden werden. Aber, es ſind auch keine ſchulgerechten Beweiſe dafür nöthig, weil man ſie ganz wohl als ſubjective Maximen der Vernunft annehmen kann, indem ſie mit dem ſpeculativen Intereſſe unſrer Vernunft zuſammenhängen (denn nimmt man an, daſs ein Gott ſei, ſo hat man eine oberſte Urſache aller Zwecke, und nimmt man an, daſs ein zukünftiges Leben ſei, ſo hat man einen letzten Zweck aller Zwecke), und die einzigen Mittel ſind, daſſelbe mit dem praktiſchen Intereſſe der Vernunft zu vereinigen (weil ſie allein einen Endzweck des menſchlichen Daſeyns und die Erreichung deſſelben möglich machen und ſo Stützen der Moral und der Grund der Religion ſind) (M. I. 889. C. 769. f.).

8. Die Vernunft bedarf auch eines ſolchen Streits einander widerſprechender Sätze, denn er führt zur Kritik der Vernunft, und dieſe wäre eher hervorgegangen, wäre er eher mit uneingeſchränkter öffentlicher Erlaubniſs geführt worden (C. 775. M. I. 895.). Man darf auch gar nicht fürchten, daſs bei einer ſolchen Erlaubniſs die Jugend auf Univerſitäten etwa zur Gleichgültigkeit gegen Moralität und Religion werde verleitet werden, weil die Lehre, welche in ihnen gegründet werden ſoll, noch nicht eingewurzelt iſt (M. I. 902. C. 782.). Denn, da dieſe Einwurzelung ſich doch nur auf jugendliche Ueberredung gründen würde, ſo würde dieſe doch nicht Stich halten, wenn in der Folge Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters der Jugend Schriften in die Hände ſpielt, worin das Daſeyn Gottes, die Unſterblichkeit u. d. gl. geleugnet wird (M. I. 903. C. 782.). Die Jugend muſs alſo auf Univerſitäten mit jenem ſcheinbaren Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt bekannt gemacht werden, aber freilich muſs ein

gründlicher Unterricht in der Kritik der rei Vernunft damit verbunden werden (M. I. 904. C. 783.).

6. Sobald wir unſere Unwiſſenheit worin einſehen, ſo wollen wir ſie entweder aufheben, oder doch die Quellen derſelben entdecken, um zu erfahren, ob ſie ſchlechterdings nothwendig oder zufallig ſei (M. I. 927. C. 786.). Nun iſt der erſte Schritt in Sachen der Vernunft, im Kindesalter derſelben, dogmatiſch, d. i. ſie nimmt alles auf vermeinte Beweiſe an, ſo machte es die Vernunft in Wolf; der zweite Schritt der Vernunft, im Jünglingsalter derſelben, iſt ſkeptiſch, d. i. ſie unterwirft die Thatſachen der Vernunft in andern Subjecten der Cenſur, ſo machte es die Vernunft in Hume; der dritte Schritt der Vernunft im gereiften männlichen Alter derſelben, iſt kritiſch, d. i. ſie kritiſirt ſich ſelbſt, wodurch der Vernunft nicht bloſs Schranken, ſondern Grenzen beſtimmt werden, ſo machte es die Vernunft in Kant (M. I. 910. C. 788.). Wir ſind im Beſitz ſolcher Erkenntniſſe *a priori*, die nicht durch bloſses logiſches Entwickeln gewiſs ſind, und die darum ſynthetiſch heiſsen. Kann ſich Jemand die Möglichkeit derſelben nicht begreiflich machen, ſo mag er anfangs zweifeln (ſkeptiſch verfahren wie Hume); aber er darf es nicht dabei bewenden laſſen, denn er muſs doch wenigſtens Rechenſchaft geben können, wie die Vernunft darauf kommt, ſolche Begriffe zu erdichten, und wie ihr das möglich iſt. Denn es iſt uns doch ſonſt nicht möglich, etwas zu erdichten, wovon uns gar nichts, z. B. durch die Sinne, gegeben iſt (M. I. 912. C. 790. f.). Alles Polemiſiren, welches mit dem polemiſchen Gebrauch der reinen Vernunft einerlei iſt, und darin beſteht, daſs man mit eben ſo gültigen Gründen einen Satz beweiſet, als die ſind, aus welchen der Gegner ihn verneint, iſt eigentlich nur wider den Dog-

Digitized by

matiker (der, ohne ein Miſstrauen auf ſeine urſprünglichen objectiven Principien zu ſetzen, d. i. ohne Kritik ſeinen Gang gravitätiſch fortſetzt) gerichtet, um ihn zur Selbſterkenntniſs zu bringen; aber dadurch, daſs man die Thatſachen der Vernunft der Prüfung und dem Tadel unterwirft, welches die Cenſur der Vernunft heiſsen kann, bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtſame nicht zu Ende (M. I. 913. C. 791. f.), ſ. übrigens Diſciplin, 14. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 766. ff.

Politik,

Staatsklugheit, (*politica*, *politique*). Dieſen Namen, den ſchon Ariſtoteles gebraucht, hat man der Kunſt gegeben, den bloſsen Mechanismus der Natur zur Regierung der Menſchen zu benutzen (Z. 76.); ſollte aber eigentlich die ausübende Rechtslehre der Vernunft darunter verſtehen (Z. 71.). Denn ohne Unterwerfung der Politik in der erſtern Bedeutung unter die Moral iſt ſie bloſs Afterpolitik (Z. 108.).

2. Unter dem Mechanismus der Natur iſt zu verſtehen, daſs alles in der Natur nach Naturgeſetzen geſchieht, nach welchen alles immer und überall geſchehen muſs, ſo daſs man gar nicht dawider handeln kann. Nach dieſem Naturmechanismus geſchieht nun auch alles, was im innern Sinn vorgeht, und es iſt alſo möglich, dieſe Naturgeſetze ſo zu benutzen, daſs man nach denſelben auf den Willen der Menſchen wirken und ſie regieren kann. Gäbe es nun keine Freiheit des Willens und alſo kein darauf gegründetes moraliſches Geſetz, ſondern wäre alles, was

geſchieht oder geſchehen kann, bloſser Mechanismus der Natur, ſo iſt Politik die ganze praktiſche Weisheit (Kunſt, Endzwecke durch Handlungen zu erreichen). Dann iſt der Rechtsbegriff ein ſachleerer Gedanke (der keinen Gegenſtand oder keine objective Realität hat, ein Hirngeſpinnſt; es giebt dann keine Rechte, ſondern dieſer Begriff iſt leere Grille in unſern Vorſtellungen) (Z. 76.).

3. Giebt es aber, wie Jeder einräumen muſs, Freiheit des Willens und ein Moralgeſetz, ſo iſt es unumgänglich nöthig, mit der Politik den Rechtsbegriff zu verbinden (die Menſchen nicht bloſs wie Maſchinen zu behandeln, ſondern dabei auf ihre Rechte Rückſicht zu nehmen). Ja dann darf die Politik nur unter der einſchränkenden Bedingung des Rechtsbegriffs ſtatt finden, oder man darf auf den Menſchen nur mit Heilighaltung ſeiner Rechte mechaniſch wirken. Dies fordert der Begriff eines Rechts. Alſo kann gar nicht einmal die Frage ſeyn, ob es möglich iſt; denn das, was ſeyn ſoll, was das Recht fordert, muſs auch möglich ſeyn. Folglich muſs entweder die Vereinbarkeit des Rechts, und folglich der Moral mit der Politik eingeräumt, oder der Rechtsbegriff und damit die Freiheit des Willens als Hirngeſpinnſte verworfen werden (Z. 76.).

4. Des Ariſtoteles Politik hat Garve überſetzt (Die Politik des Ariſtoteles. Ueberſetzt von Chriſtian Garve. Herausgeg. und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Georg Guſtav Fülleborn. Breslau, 1799. 1802. 2 Bände. 8.); es iſt aber zugleich eine Art von natürlichem Staatsrecht, und ſo das, was bloſs Klugheit fordert, noch nicht genug von dem abgeſondert, was das Recht heiſcht. Das erſte Buch derſelben handelt von dem Zweck der Staatsvereinigung; der herrſchaftlichen Verbindung; den

Freien und Sklaven; dem Erwerb und der Erwerbekunſt, dem Handel, Tauſch und Geldreichthum und den dreierlei Arten der Herrſchaft in der Familie. Das zweite Buch unterſucht, welches die beſte Staatsverfaſſung ſei; Platos Gemeinſchaft der Weiber, Kinder und Güter; das Platoniſche Werk von den Geſetzen; das Ideal des Phalaris und den Plan des Hippodamus; die Lacedämoniſche, Kretenſiſche, Karthagiſche und Athenienſiſche Verfaſſung; das dritte das Wort Bürger; die Identität eines Staats; die verſchiedenen Staatsformen; die Verſchiedenheit der Gerechtſamen der Bürger in den verſchiedenen Staatsverfaſſungen; die möglichen Uebelſtände und Mängel in denſelben; die Grundſätze bei der Aemtervertheilung; die Erhaltung des Gleichgewichts in einem Staat und die Monarchie und deren Arten. Das vierte Buch enthält die Hauptprobleme der Politik und die Unterſuchungen über die Demokratie und deren Arten, die verſchiedenen Arten der Oligarchie, die ariſtokratiſchen Regierungsformen, die Republik im vorzüglichen Sinne, den Despotismus, das Verhältniſs der Menſchen zum Staate und der Bürger zur oberſten Macht und Geſetzgebung, die Staatseinrichtung, die executive Gewalt und die Gerichtsverwaltung. Das fünfte Buch betrifft die Revolutionen; das ſechſte Buch die Verhältniſſe der Geſetze zu dem Geiſte der verſchiedenen Verfaſſungen, beſonders der demokratiſchen und oligarchiſchen. Das ſiebente Buch handelt von der Glückſeligkeit des Staats, dem Werth des geſchäftigen Lebens, der Menſchenzahl, dem Lande zum Anbauen, der Seemacht, dem Charakter der Einwohner, den Erforderniſſen eines Staats, den verſchiedenen Ständen, der geſunden und ſichern Lage einer Stadt und der Anordnung und Lage der öffentlichen Gebäude. Das letzte Buch endlich handelt von der Erziehung.

5. Kant hat ſeiner Abhandlung: Zum ewi-

gen Frieden, einen Anhang beigefügt, der in zwei Abſchnitten vom Verhältniſs der Politik zur Moral handelt *). Folgendes ſind die Hauptſätze derſelben.

I. Ueber die Miſshelligkeit zwiſchen der Moral und Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden. Die Moral iſt ſchon an ſich ſelbſt eine Praxis nach Geſetzen, nach denen wir handeln ſollen, folglich muſs man auch darnach handeln können. Denn ſonſt fiele auch das Sollen aus der Moral weg (*ultra poſſe nemo obligatur*, was Jemand nicht kann, dazu iſt er auch nicht verpflichtet); mithin kann es eigentlich keinen Streit der Politik (als ausübender Rechtslehre) mit der Moral (als theoretiſcher Rechtslehre) geben, man müſste denn alle Moral (als theoretiſche Rechts- und Tugendlehre) leugnen und ſie für eine bloſse Klugheitslehre (ſ. Klugheit 6.) erklären. Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloſse Theorie iſt) ſeine troſtloſe Abſprechung unſrer gutmüthigen Hoffnung, zur Einhelligkeit der Politik mit der Moral in Praxi zu gelangen, (ſelbſt bei eingeräumt Sollen und Können) eigentlich darauf: daſs der bösartige Mensch dasjenige nie wollen werde, was jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande brin-

---

Garve in ſeiner Abhandlung: über die Verbindung der Moral mit der Politik, die ſeinen philoſophiſchen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, 4. Ausg. Breslau, 1792. 8. angehängt iſt, aber ſchon 1788 herauskam, und auf die K. Rückſicht genommen hat, ſagt gleich zu Anfange (S. 1.): eine genugthuende Antwort auf die Frage: in wiefern iſt es möglich, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten, iſt über meinen Horizont. Mit Recht ſagt K.: aber die Unvereinbarkeit der Moral mit der Politik dennoch (wie Garve thut) gut zu heiſsen, obzwar mit dem Geſtändniſs, daſs man nicht im Stande ſey, die Schwierigkeiten völlig aufzulöſen, ſcheint doch eine gröſsere Nachgiebigkeit gegen die zu ſeyn, die ſehr geneigt ſind, zu miſsbrauchen, als wohl rathſam ſeyn möchte, einzuräumen (Z. 109. *)).

gen würde. Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend; sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens). Darum ist nun in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt. Dann heifst es aber: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Eben so ein Staat, der einmal sein Recht mit den Waffen gegen andre Staaten sucht, wird sich nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen. S. das Uebrige im Art. Politiker. Aus den dort angegebenen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre erhellet wenigstens soviel: dass die Menschen dem Rechtsbegriff nicht entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloss auf Handgriffe der Klugheit zu gründen. Sie vereiteln aber dadurch selbst ihre eigene Absicht, die Politik mit der Moral in Einverständniss zu bringen, dass sie die Grundsätze dem Zwecke unterordnen (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannen). S. Politiker. Es giebt also, wie aus dem Art. Politiker zu ersehen ist, objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient (Z. 94.). Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und die Vereinigung beider ist gar keine Kunst. Das Recht der Menschen soll heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferungen kosten; es ist Pflicht! Man

kann hier nicht halbiren, ſondern alle Politik muſs ihre Knie vor dem Recht beugen, kann aber dafür auch hoffen, langſam zu der Stufe eines beharrlichen Glanzes zu gelangen (Z. 96. f.).

II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſcendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts. Wenn man von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verſchiedenen empiriſch-gegebenen Verhältniſſen der Menſchen im Staat oder auch der Staaten unter einander) abſtrahirt, ſo bleibt noch die Form der Publicität (daſs es öffentlich ſeyn muſs) übrig, weil es ohne dieſe Publicität keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann) geben würde. Dieſe Fähigkeit der Publicität muſs jeder Rechtsanſpruch haben, und ſie kann alſo ein *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium (Kennzeichen) abgeben, die Falſchheit (Rechtswidrigkeit) eines Rechtsanſpruchs (*praetenſio iuris*) ſofort zu erkennen. Nach einer ſolchen Abſtraction von allem Empiriſchen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menſchlichen Natur iſt, welches den Zwang nothwendig macht), kann man folgenden Satz die transſcendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

> Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogenen Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht.

Dieſes Princip iſt nicht bloſs ethiſch, d. i. zur Tugendlehre gehörig, ſondern auch juridiſch, d. h. das Recht der Menſchen angehend. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden laſſen, ohne dadurch meine eigene Abſicht zugleich zu vereiteln, muſs ungerecht

Digitized by Google

ſeyn. Es iſt ferner bloſs negativ, oder dient nur, zu erkennen, was nicht recht iſt. Es iſt gleich einem Axiom unerweislich-gewiſs und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beiſpielen des öffentlichen Rechts zu erſehen iſt.

A. Beiſpiel aus dem innern Staatsrecht (*ius civitatis*). Iſt Aufruhr ein rechtmäſsiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines ſogenannten Tyrannen (*non titulo ſed exercitio talis*, d. i. der es nicht dem Titel, ſondern der Praxis nach iſt) abzuwerfen? Dem Tyrannen geſchähe daran ganz recht; aber es iſt doch von den Unterthanen im höchſten Grade unrecht, auf dieſe Art ihr Recht zu ſuchen, und ſie könnten eben ſo wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn ſie in dieſem Streit unterlägen und nachher die härteſte Strafe ausſtehen müſsten. Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatiſche Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein durch das transſcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann man ſich dieſe Weitläuftigkeit erſparen, und die Richtigkeit obiger Behauptung ſogleich erkennen. Nach demſelben fragt ſich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk ſelbſt, ob es ſich wohl getraue, die Maxime des Vorſatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man ſieht leicht ein, daſs das Volk ſich einer rechtmäſsigen Gewalt über ſein Oberhaupt anmaſsen müſste, wenn es in gewiſſen vorkommenden Fällen Gewalt gegen daſſelbe auszuüben ſich vorbehielte. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder es würde dabei gar keine Staatserrichtung möglich ſeyn, welches doch die Abſicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet alſo dadurch ein, daſs er unmöglich ſeyn würde, wenn man ſich öffentlich zu der Maxime deſſelben bekennte. Man müſste ſie alſo nothwendig verheimlichen, d. i. ſich nicht merken

laſſen, daſs man auf Aufruhr ausgehe. Das Staatsoberhaupt aber hat nicht nöthig, ſeine Maxime zu verheimlichen, nehmlich jeden Aufrührer hinrichten zu laſſen. Denn wenn er die unwiderſtehliche Gewalt beſitzt (welches auch in jeder bürgerlichen Verfaſſung ſo angenommen werden muſs, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den andern zu ſchützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), ſo wird die Bekanntmachung dieſer Maxime die Befolgung derſelben nicht vereiteln (Z. 98. ff.).

B. Beiſpiele aus dem Völkerrecht (Z. 103.).

a) Wenn das Oberhaupt eines Staats in der Qualität des Souverains, da er Niemanden in ſeinem Staat verantwortlich iſt, dem andern etwas verſprochen hat, darf er ſich in der Qualität des oberſten Staatsbeamten von der Erfüllung ſeines Verſprechens losſprechen? *) Wenn das Oberhaupt eines Staats dieſe ſeine Maxime laut werden lieſse, ſo würde natürlicherweiſe dieſe ſeine Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf dieſem Fuſs (der Offenheit) ihren Zweck ſelbſt vereiteln; mithin muſs jene Maxime unrecht ſeyn (Z. 104. f.).

b) Wenn eine bis zur furchtbaren Gröſse (*potentia tremenda*) angewachſene benachbarte Macht Beſorgniſs erregt, giebt das der mindermächtigen

---

*) Die doppelte Rolle, ſagt Garve, welche ein ſouverainer Fürſt ſpielt, als vornehmſter Privatmann in ſeinem Staate, und als Vorſteher deſſelben, macht es ihm oft unvermeidlich — und giebt ihm noch öfter einen ſcheinbaren Vorwand, ſeinem Werke untreu zu werden. Die Verbindungen, die er mit andern Fürſten ſeines Gleichen um eines perſönlichen oder Familien-Intereſſes willen eingegangen iſt, können zur Zeit, da ſie erfüllt werden ſollen, dem National-Intereſſe ſo ſehr ſchädlich befunden werden, daſs er ſich wirklich für verpflichtet halten kann, von demſelben abzutreten (A. a. O. S. 29). Ob das richtig und gerecht ſey, zeigt nun K. oben.

ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derſelben? Ein Staat, der ſeine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewiſſer und ſchneller herbeiführen; denn die gröſsere Macht würde der kleinern zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letztern betrifft, ſo iſt das nur ein ſchwacher Rohrſtab gegen die Benutzung der politiſchen Maxime im Art. Politiker, 4. c. Die Publicität dieſer Maxime vereitelt alſo die Abſicht derſelben, folglich iſt ſie ungerecht (Z. 105. f.).

c) Wenn ein kleinerer Staat durch ſeine Lage den Zuſammenhang eines gröſsern trennt, darf ſich der gröſsere den kleinern unterwerfen und mit ſich vereinigen? *) Man ſieht, daſs der gröſsere eine ſolche Maxime ja nicht vorher müſſe laut werden laſſen; mithin iſt ſie ungerecht (Z. 106.).

C. Was die Beiſpiele aus dem Weltbürgerrecht betrifft, ſo übergeht ſie K. mit Stillſchweigen, weil die Maximen deſſelben leicht anzugeben und zu würdigen ſind (Z. 106. f.).

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit vermeintlicher Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen, woran man ſehen kann, daſs die Politik bei ſol-

---

*) Iſt das Wohl von 25 Millionen, ſagt Garve, nicht mehr werth, als das von 1000 Menſchen? Und wenn alſo die Erhaltung oder ein weſentliches Intereſſe des gröſsern Staats von dem kleinern einige Aufopferungen ſeiner Rechte und Beſitzungen fordert, iſt es nicht dem Adminiſtrator des erſtern erlaubt, den zweiten dazu auch mit Gewalt zu nöthigen? (A. a. O. S. 34). Wie dieſe Frage ganz anders, als Garve will, zu beantworten iſt, zeigt K. oben. Und hiernach iſt Garve's Urtheil über folgenden Fall zu berichtigen. War es, ſagt nehmlich Garve, im dreyſsigjährigen Kriege für die Oeſterreichiſchen Regenten ein durchaus weſentlicher Gegenſtand, daſs ihre Deutſchen und Italiäniſchen Staaten zuſammenhingen; ſo war es zu entſchuldigen, daſs ſie die Graubündner mit Gewalt zu nöthigen ſuchten, ihnen das Thal, wodurch dieſe Staaten getrennt wurden, einzuräumen (A. a. O. S. 39.). — Wie iſt es nur möglich, ſo etwas zu behaupten und zu entſchuldigen?

Digitized by Google

chen Maximen mit der Moral (als Rechtslehre) nicht übereinſtimme. Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches die Bedingung iſt, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinſtimmen werden; denn die Möglichkeit der Publicität der Maximen macht ſie darum noch nicht gerecht, weil der, welcher die Obermacht hat, ſeine tyranniſchen Maximen nicht zu verhehlen nöthig hat. Die Bedingung, unter der ein Völkerrecht überhaupt möglich iſt, heiſst: es muſs ein rechtlicher Zuſtand exiſtiren. Denn ohne dieſen giebts kein öffentliches Recht, ſondern alles Recht, was man ſich auſser demſelben denken mag (im Naturzuſtande), iſt bloſs Privatrecht. Nun iſt ein föderativer Zuſtand der Staaten, welcher bloſs die Entfernung des Krieges zur Abſicht hat, der einzige rechtliche Zuſtand derſelben, der mit ihrer Freiheit beſtehen kann. Alſo iſt die Zuſammenſtimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der alſo nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig iſt) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Baſis die Stiftung deſſelben (Z. 107. f.)

Die Afterpolitik hat nun ihre Caſuiſtik, trotz der beſten Jeſuitenſchule, nehmlich

a. die *reſervatio mentalis* (der Vorbehalt in Gedanken) in Abfaſſung öffentlicher Verträge mit ſolchen Ausdrücken, die man auslegen kann, wie man will (z. B. den *ſtatus quo*, da man hernach den *ſtatus quo de fait* von dem *de droit* unterſcheidet);

b. den *Probabilismus*, d. i. die Annahme möglicher Abſichten bei Andern, *) um ſie, oder auch

---

*) Wenn, ſagt Garve (a. a. O. S. 67.), Anſchläge und Verbindungen — mit groſser Wahrſcheinlichkeit zu befürchten

die Wahrſcheinlichkeit ihres möglichen Uebergewichts, zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlichen Staaten zu machen;

c. das *peccatum philoſophicum* (*peccatillum*, *bagatelle*, eine leicht verzeihliche Kleinigkeit) z. B. das Verſchlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel gröſserer gewinnt, für eine leicht verzeihliche Kleinigkeit zu halten. *)

Den Vorſchub hiezu giebt die Zweizüngigkeit der Politik in Anſehung der Moral, einen oder den andern Zweig derſelben zu ihrer Abſicht zu benutzen, aber auch gleich wieder von ihr abzugehen, ſobald es der Nutzen (z. B. die Sicherheit) erfordert. Mit der Moral als Ethik iſt die Politik leicht einverſtanden, um das Recht der Menſchen ihren Obern Preis zu geben; aber der Moral als Rechtslehre ſtreitet ſie lieber alle Realität ab. Dieſe Hinterliſt einer lichtſcheuen Politik würde von der Philoſophie durch die Publicität jener politiſchen Maximen leicht vereitelt werden, wenn die Politik es nur wagen wollte, dem Philoſophen die Publicität ſeiner Maximen angedeihen zu laſſen

---

ſind. Dieſes kann zuweilen aus den Geſinnungen der Nationen und ihrer Fürsten mit ziemlicher Sicherheit geſchloſſen werden. K. wagt es, ohne alle Ausnahme zu behaupten, daſs dies ungerecht, und der erſte Aggreſſor ſtets ein ungerecht handelnder Mann ſei (a. a. O. S. 70).

*) Die Sorge für die Sicherheit des Staats kann ſelbſt zuweilen erfordern, ihn durch Eroberungen zu vergröſsern, ſagt Garve (a. a. O. S. 87), um ihn mit den übrigen Mächten in ein gewiſſes Gleichgewicht zu bringen! Ein Satz, der von unleugbarer Erfahrung abſtrahirt. Allein ſollte das, was geſchieht, darum auch geſchehen; und ſoll die Gerechtigkeit der Sicherheit weichen? Aber wer ſagen kann: die Selbſterhaltung iſt die höchſte Abſicht, und die Furcht unterzugehen, die vollkommenſte Rechtfertigung (a. a. O. S. 98), der muſs nothwendig ſolche Regeln der Afterpolitik behaupten, und dieſer Thür und Thor öffnen.

(Z. 108. ff.). In dieſer Abſicht ſchlägt der Philoſoph Kant ein anderes transſcendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, deſſen Formel dieſe ſeyn würde:

> Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen) ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen.

Denn, wenn ſie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, ſo müſſen ſie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückſeligkeit) gemäſs ſeyn, und dieſer (das Publicum mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu machen) iſt doch die eigentliche Aufgabe der Politik. Wenn aber dieſer Zweck nur durch die Publicität der Maximen (weil nehmlich dadurch alles Miſstrauen gegen die Maximen entfernt wird) erreichbar ſeyn ſoll, ſo müſſen dieſe Maximen auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dem Recht allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich, weil wohl die Wünſche, aber nicht die Rechte mehrerer Menſchen ſich einander widerſprechen können. Dies iſt aber eine transſcendentale Formel, denn es ſind alle empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre) als die Materie (der Gegenſtand) des Geſetzes, von derſelben abgeſondert, und es iſt dabey bloſs darauf Rückſicht genommen, daſs ſie die Form der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit habe (Z. 110. f.). S. übrigens Friede, 13.

Politiker,

moraliſcher, *politicus moralis*, *politique morale*. Ein Politiker (Staatsmann), der die Principien der Staatsklugheit ſo nimmt, daſs ſie mit der Moral zuſammen

beſtehen können (Z. 76.). Er iſt das Gegentheil von einem politiſchen Moraliſten oder moraliſirenden Politiker (*moraliſta politicus*, *moraliſte politique*), d. h. einem Politiker, der ſich eine Moral ſo ſchmiedet, wie es ſein Vortheil (der eines Staatsmannes) ſich zuträglich findet (Z. 76.).

2. Der moraliſche Politiker wird es ſich zum Grundſatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfaſſung oder im Staatsverhältniſs angetroffen werden, ſo ſei es Pflicht, ſie ſo bald als möglich zu beſſern und den Staat darin dem Naturrecht angemeſſen zu machen. Da nun die plötzliche Zerreiſsung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung aller Moral und Staatsklugheit zuwider iſt, ſo iſt die Maxime, die Gebrechen allmählig abzuändern, Pflicht der Machthabenden. Ein Staat kann ſich auch ſchon (den Grundſätzen nach) republikaniſch regieren, wenn er gleich noch (der Conſtitution nach) einer despotiſchen Herrſchermacht unterworfen iſt; bis allmählig das Volk der bloſsen Idee des Geſetzes (gleich als ob das Geſetz phyſiſche Gewalt beſäſse, und nicht bloſs alles nach demſelben gehen ſollte, ſondern müſste) fähig wird, und ſonach zur eigenen Geſetzgebung (welche urſprünglich auf Recht gegründet iſt) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungeſtüm einer von der ſchlechten Verfaſſung erzeugten Revolution unrechtmäſsigerweiſe eine geſetzmäſsigere Verfaſſung errungen wäre, ſo würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müſſen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während der Revolution jeder Revolutionär mit Recht den Strafen eines Aufrührers unterworfen ſeyn würde. Was aber das äuſsere Staatenverhältniſs betrifft, ſo kann von einem Staat nicht das plötzliche Ablegen ſeiner des-

potiſchen Verfaſſung (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äuſsere Feinde iſt) verlangt werden, ſondern bei dem Vorſatz dazu doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit (wo er nicht mehr Gefahr läuft, von andern Staaten ſo fort verſchlungen zu werden) erlaubt ſeyn (Z. 76. ff.).

3. Es mag alſo immer ſeyn, daſs die despotiſirenden (in der Ausübung fehlenden) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maaſsregeln) mannichfaltig verſtoſsen: ſo muſs ſie doch die Erfahrung nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen. Die politiſchen Moraliſten hingegen machen durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwand einer des Guten (nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt) nicht fähigen menſchlichen Natur, das Beſſerwerden unmöglich (Z. 79. f.).

4. Die moraliſirenden Politiker gehen, ſtatt der Praxis, mit Praktiken um, indem ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden (um ihren eigenen Privatvortheil nicht zu verfehlen) und das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis geben. Wenn dieſe Menſchen über die Principien einer Staatsverfaſſung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empiriſch) urtheilen wollen, wenn ſie Menſchen zu kennen (welches freilich zu erwarten iſt, weil ſie mit vielen zu thun haben) vorgeben, ohne doch den Menſchen zu kennen (wozu ein höherer Standpunct der anthropologiſchen Beobachtung erfordert wird): ſo befolgen ſie auch hier ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotiſch gegebenen Zwangsgeſetzen) und richten ſich nach den aus der Erfahrung von den bisher beſtandenen (mehrentheils rechtswidrigen) Staatsverfaſſungen. Die ſophiſtiſchen Maximen, deren

Digitized by Google

ſie ſich hiezu bedienen, (ob ſie zwar dieſelben nicht laut werden laſſen,) ſind ohngefähr folgende (Z. 80. ff.):

a. Nur zur That geſchritten, die Entſchuldigung wird ſich finden (*fac et excuſa*). Ergreife die günſtige Gelegenheit zur eigenmächtigen Beſitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über ſein eigenes, oder ein anderes benachbartes Volk); die Rechtfertigung wird ſich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen laſſen. Dieſe Dreuſtigkeit ſelbſt giebt einen gewiſſen Anſchein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäſsigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* (guter Ausgang) iſt nachher der beſte Rechtsvertreter (Z. 82.).

b. Leugne die That (*ſi feciſti, nega*). Was du ſelbſt verbrochen haſt, davon leugne, daſs es deine Schuld ſei, ſondern behaupte, daſs die Schuld in der Bösartigkeit der Natur des Menſchen liege, der man habe zuvorkommen müſſen (Z. 82. f.).

c. Erſt entzweie ſie, dann unterjoche ſie (*divide et impera*). Das iſt: haben gewiſſe privilegirte Häupter in deinem Volk dich bloſs zu ihrem Oberhaupt (*primus inter pares*) gewählt, ſo vereinige ſie unter einander und mit dem Volk, ſo wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Dieſe Regel bewährt ſich auch in Anſehung äuſserer Staaten (Z. 83.).

5. Durch dieſe politiſchen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn ſie ſind insgeſammt ſchon allgemein bekannt; auch iſt es mit ihnen nicht der Fall, ſich zu ſchämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu ſehr in die Augen leuchtete. Denn, nur das Miſslingen jener Grundſätze kann beſchämt machen (in Anſehung ihrer

Moralität sind sie alle mit einander gleich ve. scheuungswürdig), also bleibt denen, die darna.. handeln, immer die politische Ehre übrig, nehmlich die der Vergrösserung ihrer Macht (Z. 83. f.).

6. Alles Böse, mit welchem sich der politische Moralist entschuldigt, rührt eigentlich daher, dass er da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt. Es kömmt alles auf die Frage an: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Princip derselben (dem Zweck, den man erreichen will) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen (dem Rechtsgrundsatz, der blos auf Freiheit im äussern Verhältnis gestellt ist). Ohne allen Zweifel muss das letztere Princip vorangehen, denn es hat unbedingte Nothwendigkeit (der Zweck mag seyn, welcher er wolle). Das erstere Princip ist das des politischen Moralisten (das Problem des vermeintlichen empirischen Staats- Völker- und Weltbürgerrechts) und eine blosse Kunstaufgabe (*problema technicum*), das zweite ist das Princip des moralischen Politikers (das Problem des ächten reinen Naturrechts) und eine sittliche Aufgabe (*problema morale*), aber im Verfahren von dem andern himmelweit unterschieden (Z. 87. ff.). Zur Auflösung des Staatsklugheits-Problems wird viel Kenntnis der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alles dieses in Ansehung ihres Resultats (den ewigen Frieden betreffend) ungewiss. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge oder Lockspeise der Eitelkeit u. s. w. gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten, die einzige ächt republikanische (die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann) ausgenommen, Beispiele des Gegentheils in der Geschichte.

Noch ungewiſſer iſt ein auf Statuten nach bloſs empiriſchen Miniſterialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache iſt, und auf Verträgen beruht, die in demſelben Act ihrer Beſchlieſsung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. Dagegen dringt ſich die Auflöſung des Staatsweisheitsproblems von ſelbſt auf und führt gerade zum Zweck, doch muſs er nicht übereilterweiſe mit Gewalt herbeigezogen werden (Z. 89. f.). Da heiſst es denn: trachtet allererſt nach dem Reiche der praktiſchen Vernunft (welches in der That das Reich Gottes iſt, ſ. Chriſtenthum) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen. Denn das hat die Moral (mithin auch in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik) Eigenthümliches an ſich, daſs ſie im Allgemeinen deſto mehr zum Zweck (phyſiſchem oder ſittlichem Vortheil) zuſammenſtimmt, je weniger ſie das Verhalten von dem vorgeſetzten Zweck abhängig macht; weil gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniſs verſchiedener Völker unter einander) allein das Recht der Menſchen beſtimmt, dieſe Vereinigung des Willens aber dem Rechtsbegriffe am beſten Effect verſchaffen (d. i. die abgezweckte Wirkung hervorbringen) kann. So iſt es z. B. ein Grundſatz der moraliſchen Politik: daſs ſich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen ſoll. Nun mögen politiſche Moraliſten noch ſoviel über den Naturmechanismus einer in Geſellſchaft tretenden Menſchenmenge vernünfteln, oder auch durch Beiſpiele ſchlecht organiſirter Verfaſſungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräſentationsſyſtem) ihre Behauptung dagegen zu beweiſen ſuchen: ſo verdienen ſie dennoch kein Gehör. Der zwar etwas renomiſtiſch klingende,

aber wahre Satz: *fiat iuſtitia, pereat mundus* (zu deutſch: es herrſche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgeſamt darüber zu Grunde gehen), iſt ein alle durch Argliſt oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abſchneidender Rechtsgrundſatz. Dieſer Satz will ſagen: Die politiſchen Maximen müſſen nicht von der Wohlfahrt und Glückſeligkeit des Staats, ſondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht ausgehen, die phyſiſchen Folgen daraus mögen auch ſeyn, welche ſie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daſs der böſen Menſchen weniger werden. Das moraliſch Böſe hat die von ſeiner Natur unabtrennliche Eigenſchaft, daſs es in ſeinen Abſichten (vornehmlich im Verhältniſs gegen andre Gleichgeſinnete) ſich ſelbſt zuwider und zerſtöhrend iſt, und ſo dem (moraliſchen) Princip des Guten Platz macht (Z. 90. ff.).

7. In der That kann der politiſche Moraliſt ſagen: Regent und Volk (oder Volk und Volk) thun einander nicht unrecht, wenn ſie einander gewaltthätig oder hinterliſtig befehden. Denn weil der eine ſeine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben ſo rechtswidrig gegen jenen geſinnt iſt, ſo geſchieht ihnen beiderſeits ganz recht, wenn ſie ſich unter einander aufreiben. Die Vorſehung im Laufe der Welt iſt hiebei gerechtfertigt; denn das moraliſche Princip im Menſchen erlöſcht nie, vielmehr wächſt die zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft beſtändig durch immer fortſchreitende Cultur und damit auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein, daſs nehmlich ein ſolcher Schlag von verderbten Weſen überhaupt hat auf Erden ſeyn ſollen, ſcheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, daſs es mit dem Menſchenge-

wird nie beſſer beſtellt ſeyn werde). Daher müſſen wir die objective Realität der reinen Rechtsprincipien (daſs ſie ſich ausführen laſſen) annehmen, die empiriſche Politik mag auch dagegen einwenden, was ſie wolle (Z. 95. f.).

Popularität,

Volksſprache, *popularitas*, *ratio, qua vulgo loquuntur*, *popularité*. Dieſen Namen führt die zur allgemeinen Mittheilung hinreichende Verſinnlichung, oder die Art des Vortrags, da man durch ſinnliche Darſtellung allgemein faſslich wird. Kant behauptet, daſs das Syſtem einer Critik des Vernunftvermögens keiner Popularität fähig ſei. Dieſe Critik unterſucht, wie in der menſchlichen Vernunft die Unterſcheidung zwiſchen dem Sinnlichen und dem Ueberſinnlichen entſtehet; dies kann nun nie populär werden, oder es läſst ſich nicht verſinnlichen, weil es ſelbſt die Gründe aller Verſinnlichung betrifft, und alſo dabei von aller Verſinnlichung abſtrahirt werden muſs. Ueberhaupt kann keine formelle Metaphyſik (d. i. dieſe Wiſſenſchaft in ihrer ihr als ſolcher zukommenden Form) populär vorgetragen werden, obgleich ihre Reſultate (das, was aus der metaphyſiſchen Unterſuchung hervorgeht) für die geſunde Vernunft (die ein Metaphyſiker iſt, ohne es zu wiſſen) ganz einleuchtend gemacht werden können. In der Metaphyſik ſelbſt aber, als ſolcher, iſt an keine Popularität zu denken. Denn die Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, muſs in der Schulſprache, mit aller Pünctlichkeit, vorgetragen werden, weil ſie ſo gut wie jede andre Wiſſenſchaft und Kunſt, ja ſogar jedes Handwerk, für ſein Werkzeug und ſeine Handgriffe, Arbeiten und Gegenſtände, ihre Kunſtwörter hat; Popularität aber die Volksſprache

ist, die nur solche Ausdrücke kennt, die Jedermann versteht, und also auch nur von solchen Gegenständen spricht, die Jedermann kennt und kennen kann. Folglich sind Schulsprache und Popularität einander entgegengesetzt, und eine Wissenschaft (systematische Erkenntniss aus Principien, in der der Wissenschaft eigenthümlichen und nothwendigen Schulsprache) populär vorgetragen (so versinnlicht, dass Jedermann, der auch nichts von jener Schulsprache weiss, doch diese wissenschaftliche Erkenntniss dadurch erlangt) ein Widerspruch (K. Vorr. V.). Man kann auch sagen, Popularität ist Herablassung zu Volksbegriffen; denn Volksbegriffe sind solche, die sich concret machen lassen, zu denen sich irgend ein sinnlicher Gegenstand, ein Bild oder eine symbolische Vorstellung finden läßt, durch die der Begriff kann sinnlich dargestellt werden, so dass er aufhört abstract zu seyn. Philosophische Popularität ist eine solche Kunst (denn auch die Kunst, sich zu Volksbegriffen herabzulassen, versteht man unter Popularität), gemeinverständlich zu seyn, da das, was man vorträgt, sich zugleich auf gründliche Einsicht gründet. Wo das letztere fehlt, und man dabei noch so verständlich ist, da ist nur vorgebliche Popularität, die eher ein seichtes Geschwätz genannt werden sollte. Diese Popularität findet man sehr oft auf den Kanzeln, und sie gefällt, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geschwatz ist, wenn sich schaale Köpfe, ohne das Nachdenken anwenden zu dürfen, laben können (G. 30. f.). S. auch Eingang.

Positiv böse,

Negativ gute, *malum positivum*, *mal positif*. Dasjenige Nichtgute, welches die Folge eines positiven Grundes des Widerspiels

Digitized by Google

des Guten ist. Gesetzt, wir nennen das Gute nach Art der Algebraisten a, und das Gegentheil des Guten, das Nichtgute, Nicht- a. Dann kann das Nichtgute oder Nicht- a entweder soviel bedeuten, als dass gar kein Gutes, kein a, vorhanden ist, welches der Mathematiker mit o (Null) bezeichnet, dies ist der Mangel des Guten, und kann das contradictorische-Nichtgute genannt werden; oder es bedeutet, dass das Entgegengesetzte vom Guten vorhanden sei, z. B. dass Jemand, statt seinen Gläubiger zu bezahlen, ihn bestohlen habe, dies ist die Folge eines wirklichen Grundes in der Seele des Diebes, da hier eine Wirkung, der Diebstahl, entsteht, aber dieser positive*) (nicht in einem blossen Mangel bestehende) Grund ist das Widerspiel des Grundes der Pflichtgesinnung, aus der er hätte vielmehr seine Schuld bezahlen sollen. So etwas bezeichnet der Mathematiker mit — a (das negative a), und stellt sich die Sache so vor. Man nenne jede Handlung in Beziehung auf Pflicht a, diejenige aber, (wenn wir auf das äussere Verhältniss der Handlung zur Pflicht, und nicht auf die Quelle derselben im Menschen sehen wollen,) die der Pflicht gemäss geschieht, + a (das positive a), die der Pflicht zuwider geschieht, — a Dies letztere ist nicht blos Mangel des Guten, wie z. B. das Nichtbezahlen der Schuld, das Nichterfüllen einer Pflicht, oder die Unterlassung des Guten; sondern das conträre Nichtgute, oder das positive Böse. Das — bezeichnet zwar eigentlich das Negative, allein a heisst hier auch nicht das Böse, sondern die Handlung in Beziehung auf ihre moralische Quelle. Heisst nun diejenige, welche aus

---

*) Das Wort positiv heisst hier etwas wirklich vorhandenes, da es in der mathematischen Bedeutung etwas heisst, dem etwas anderes entgegengesetzt ist, dass wenn es mit ihm von gleicher Grösse ist, mit ihm zusammen genommen o macht.

Digitized by Google

einer guten Quelle entspringt, das positive a, so heifst die, welche aus einer bösen Quelle kommt, das negative a. Da aber das Böse schon das Gegentheil von dem Guten ist, so heifst — a das negative Gute, oder das positive Böse, welches einerlei ist. Man sieht hieraus, dafs in der Anmerkung zu K. Religion (R. 9 *)), welche ich hier erläutere, ein Versehen eingeflossen ist, und dafs das Wort contradictorisch vor Entgegengesetztes weggestrichen werden müsse. S. Oppositon.

2. Das Gefühl ist ebenfalls einer solchen Vorstellung fahig. Man nenne das Gefühl überhaupt a, und das Gefühl des Vergnügens + a. Alsdann nennt man Vergnügen das positive Gefühl, — a aber das negative Gefühl, oder das negative Vergnügen, welches der Schmerz ist, der, als solcher, dennoch auch positiv (nicht blofser Mangel) ist; so dafs positiver Schmerz und negatives Vergnügen einerlei ist, und Schmerz bedeutet; positives Vergnügen aber und negativer Schmerz ebenfalls einerlei ist, und Vergnügen bedeutet. In Ansehung des Vergnügens giebt es also ein Mittleres, nehmlich den Zustand, worin weder Vergnügen noch Schmerz angetroffen wird, den Mangel oder die Abwesenheit des Vergnügens und Schmerzes, d. i. die Gleichgültigkeit, welche also mit o zu bezeichnen ist (R. 9. *) f.).

3. Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr, so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) = a (gleich oder soviel als a), Nichtgut = o, dieses aber die blofse Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder seyn = a × o (das ist soviel, als wenn die Mathematiker die Abwesenheit einer Gröfse, der Analogie gemäfs, sich dadurch vorstellen, dafs sie dieselbe nicht 1

Digitized by Google

oder 2 u. s. w., sondern o mal nehmen, d. h. sich vorstellen, sie sei mit o multiplicirt). Nun ist aber das moralische Gesetz in uns eine Triebfeder der Willkühr; es wirkt wirklich auf die Willkühr, oder bestimmt sie, und kann folglich mit a bezeichnet werden. Wenn folglich die Willkühr nicht mit dem Gesetz übereinstimmt (die Wirkung desGese tzes = o ist), so muss das die Folge von einer der Triebfeder des Gesetzes realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr seyn, das heisst, es muss eine böse Willkühr vorhanden seyn, welche als ein positiver (nicht — ein Mangel, sondern als eine wirklich vorhandene Triebfeder wirkender) Grund der Triebfeder des Gesetzes entgegen wirkt, und weil sie stärker ist als sie, das Widerspiel des Guten hervorbringt (R. 10. *)).

4. Es giebt also zwischen einer bösen und guten Gesinnung (den innern Principien der Maximen) kein Mittleres; denn eine gleichgültige Gesinnung ist auch etwas böses. Die Gesinnung ist aber das Princip, nach welchem die Moralität der Handlungen beurtheilt werden muss. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde also eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn, die aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht. Diese Handlung ist aber keine Thatsache (*factum*), in so fern sie von Menschen herrühren soll, die vermöge ihrer moralischen Natur eine freie Willkühr haben, und also bei jeder Handlung nach einem Gebot, oder Verbot, oder doch nach einer Erlaubniss (aus gesetzlicher Befugniss) handeln sollen und können (R. 10. *)).

5. Pr. Schiller missbilligt (Neue Thalia, 3. Band. 2. St. II. S. 177. ff.) diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit. Er giebt Kant, dessen mora-

lischen Vorstellungen er übrigens beipflichtet, schuld, dass seine gänzliche Ausschliessung der Sinnlichkeit von der Mitwirkung bei der Moralität eine kartheuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe. In der Kantischen Moralphilosophie, sagt Schiller (a. a. O. S. 181.), ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt. Sie könnte einen schwachen Verstand leicht versuchen, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Der Pfichtbegriff, antwortet K., enthält unbedingte Nöthigung. Hiermit steht Anmuth in geradem Widerspruch; denn die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da der Gebieter in uns selbst ist, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne (R. 11. *)).

6. Schiller sagt (S. 179. f.): So gewiss ich überzeugt bin, dass der Antheil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmässigkeit dieser Handlung nichts beweiset, so glaube ich eben daraus folgern zu können, dass die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nehmlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. Die Tugend, antwortet K., ist die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen. Diese ist allerdings in ihren Folgen auch wohlthätig, und mehr als alles, was Natur oder

Kunst in der Welt leisten mag. Das herrliche Bild der Menschheit also, in der Gestalt der Tugend aufgestellt, verstattet allerdings die Begleitung der Grazien. Die Pflicht aber keineswegs, denn dieser ihre Natur besteht eben in der Ueberwindung der Neigung, die dem Gebot entgegen steht, aus reiner Achtung für dasselbe. Von der Pflicht also müssen sich die Grazien in ehrerbietiger Entfernung halten, denn sie hat nur Würde, nicht Anmuth. Ist aber die anmuthige Folge, welche die Tugend nach sich zieht, die Triebfeder, aus welcher die Pflicht erfüllet wird, so ist die Handlung nichts weniger als moralisch gut.

Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget *) (Anführer der Musen), vor welcher Arbeit jene guten Schwestern (die Musen) zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania **) (Göttinn der reinen Liebe) sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione (Göttinn der Sinnenliebe), sobald sie sich ins Ge-

---

*) In den Schulen der Sophisten war das Lob des Herkules ein gewöhnliches Thema; von Anpreisung seiner Thaten und seiner cörperlichen Stärke ging man endlich zu seinen Geistesgaben fort, und brauchte Scheinbeweise. Mit der Zeit stellte man den Herkules mit den Musen auf Kunstwerken zusammen in einem allegorischen Sinn und mit symbolischer Bedeutung, und machte hierauf mehrere Anwendungen davon. S. *Memoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres.* 1730, 4. *T. VII. p.* 11. *et* 12. *T. X. p.* 77. Uebers. Das griech. Alt. 1. Band, S. 141. Diese hier citirte Abhandl. über den Herkules Musagetes ist von Fontenu; und das Vorhergehende das Resultat aus dieser Schrift, das Heyne als den erträglichsten Theil derselben angiebt.

**) Wegen ihres Ursprungs vom Uranus, oder vielmehr, weil sie die reinste auf nichts corperliches abzielende Liebe anzeigen soll, nennt man sie Venus Urania, oder die himmlische, und unterscheidet sie von der jüngern Venus, der Göttinn der irdischen Liebe. Diese war eine Tochter Jupiters und der Dione (der Tochter der Terra und des Aether, oder des Cälus), von welcher sie auch zuweilen den Namen Dione oder Dionäa führt. Ramlers Mythol. S. 106. f.

ſchäft der Pflichtbeſtimmung einmiſchen und die Triebfedern dazu hergeben wollen; denn dann folgt nicht auf die Pflichtgeſinnung die bezaubernde Anmuth, welche der Tugend die Herzen gewinnt, ſondern die Sinnlichkeit ſelbſt wird durch die Einbildungskraft die Triebfeder der Handlungen, zerſtöret ſo die Pflichtgeſinnung in der Wurzel, und macht das Herz für den Einfluſs des Sinnenreizes immer empfänglicher (R. 11. *)).

7. Was den Schillerſchen Vorwurf betrifft, daſs K. zu einer finſtern Mönchsaſcetik veranlaſſen könnte, ſo fragt K.: welcherlei iſt die äſthetiſche Beſchaffenheit, gleichſam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängſtlich-gebeugt und niedergeſchlagen? Die Antwort iſt: die letztere ſklaviſche Gemüthsſtimmung kann nie ohne einen verborgenen Haſs des Geſetzes ſtatt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung ſeiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derſelben) iſt ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Geſinnung, ſelbſt in der Frömmigkeit. Denn die Frömmigkeit beſteht nicht in der Selbſtpeinigung des reuigen Sünders, welche ſehr zweideutig und gemeiniglich nur innerer Vorwurf iſt, wider die Klugheitsregel verſtoſsen zu haben; ſondern im feſten Vorſatz, es künftig beſſer zu machen, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsſtimmung bewirken muſs, ohne welche man nie gewiſs iſt, das Gute liebgewonnen zu haben. Das Gute liebgewinnen aber heiſst, es in ſeine Maxime aufnehmen, d. i. ſichs zur Regel machen, es in allen ſeinen Handlungen zu thun (R. 11. *) f.).

Kant Relig. I. St. Anm. S. 9.*) ff.

Schiller Neue Thalia. 3. B. II. St. II. S. 177. ff.

Poſtulat,

Petition, Forderung, Heiſcheſatz, αἴτημα, *petitio*, *poſtulatum*, *demande*, *poſtulat*. Der Begriff, den dieſes Wort ausdrückt, iſt zwar ſchon in den Art. Modalität, 3. f.; Daſeyn, 8; Glaubensſache 9. u. 11. *) erklärt; indeſſen hat man der kritiſchen Philoſophie ſo oft den Vorwurf gemacht, daſs ſie zu viel Poſtulate habe, worunter man ſich Sätze dachte, die man ihr unbewieſen (dem C. 285. doch offenbar widerſpricht) zugeben ſolle, daſs es wohl nöthig iſt, dieſen Begriff hier zu entwickeln. Das Wort Poſtulat iſt aus der Mathematik entlehnt. Wir wollen daher zuerſt unterſuchen, was ein Poſtulat der reinen Mathematik iſt.

1. Ein Poſtulat der reinen Mathematik iſt ein praktiſcher Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben und deſſen Begriff erzeugen (C. 287.). Dieſe Erklärung iſt bereits im Art. Modalität, 3. erörtert. Ich will hier nur noch einiges hinzuſetzen. Ein praktiſcher Satz iſt ein ſolcher, der die Möglichkeit einer Handlung, daſs man etwas thun könne, zum Gegenſtande hat. So iſt es z. B. ein Poſtulat der Geometrie: mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct, auf einer Ebene, einen Cirkel zu beſchreiben. Dieſer Satz enthält eigentlich eine Aufgabe, von der weder die Auflöſung (wie in Acroamatiſch, 1.) gezeigt werden, noch (wie in Acroamatiſch 2.) bewieſen werden kann, daſs der Gegenſtand erzeugt werde, wenn man der Aufgabe eine Genüge thut. Aber es iſt ein praktiſcher Satz, wie jede Aufgabe, denn er fordert die Möglichkeit einer Handlung. Das Wort prak-

tiſch wird hier in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, da es nehmlich technisch-praktiſch bedeutet, indem die Freiheit des Willens und die Moralität der Handlung dabei nicht concurrirt. Dieſer technisch-praktiſche Satz nun enthält nichts als eine Syntheſis, d. i. eine ſolche Verknüpfung, durch die ein Gegenſtand, nehmlich ein Cirkel, möglich iſt. Allein dieſe Syntheſis unterſcheidet ſich von denen in allen übrigen Aufgaben auf eine merkwürdige Art. In der Aufgabe z. B. (ſ. Acroamatiſch. 1.): auf einer gegebenen begrenzten geraden Linie einen gleichſeitigen Triangel zu errichten, kommen mehr als eine Syntheſis vor, die nöthig ſind, um die Syntheſis eines gleichſeitigen Triangels zu bewirken. Denn es gehören dazu eigentlich vier Syntheſen, wovon aber immer zwei die nehmlichen ſind. Es müſſen nehmlich zwei Kreise (ſ. Acroamatiſch, 1. a. b.) und zwei gerade Linien (ſ. Acroamatiſch, 1. c.) conſtruirt werden. So beſteht alſo die Syntheſis des gleichſeitigen Triangels eigentlich aus vier andern. Allein die Syntheſis des Kreiſes iſt ſo einfach, daſs ſich weiter gar keine Syntheſis angeben läſst, die noch einfacher wäre, und die bei der Syntheſis des Kreises vorausgeſetzt würde. Die Syntheſis des Kreises iſt alſo von der Art, daſs

a. durch ſie der Gegenſtand unmittelbar (zuerſt) ſelbſt gegeben wird. Daher iſt nun keine Auflöſung der Aufgabe möglich; denn dieſe müſste die Syntheſen angeben, durch welche nach und nach der Gegenſtand erzeugt wird, und ſolche giebt es nicht;

b. durch ſie der Begriff des Gegenſtandes ſelbſt erzeugt wird. Daher iſt kein Beweis möglich. Denn, auſserdem daſs nicht gelehrt werden kann, etwas zu machen (eine Syntheſis hervorzubringen), wovon gezeigt werden müſste, daſs es der Gegen-

ſtand ſei, von welchem wir den Begriff in Gedanken haben, wenn dieſer Begriff erſt durch die Conſtruction ſelbſt entſpringt; ſo iſt auch hier nichts, das mit einander verglichen werden kann, indem das Poſtulat den Begriff des Kreiſes und die Auflöſung ſelbſt enthält, oder beides in denſelben zuſammen fällt. Denn der Punct, aus dem beſchrieben wird, iſt der Mittelpunct, und die gegebene Linie iſt der Halbmeſſer.

Dieſe Poſtulate der reinen Mathematik führen aber, wie alle mathematiſche Sätze, apodiktiſche Gewiſsheit bei ſich. Eine apodiktiſche Gewiſsheit iſt eine ſolche, von der erkannt wird, daſs ſie in Anſehung des Objects mit Nothwendigkeit verknüpft iſt, oder daſs der Gegenſtand ſo ſeyn muſs. Von dem Poſtulat der reinen Mathematik kann nun die Möglichkeit der Handlung, die ſie fordert, nicht gezeigt werden, aber, es iſt nothwendig, daſs dieſe Handlung möglich ſei, es iſt ganz unmöglich, daſs ſie nicht möglich ſei. Dieſe apodiktiſche Gewiſsheit gründet ſich auf die unmittelbare Anſchauung des Gegenſtandes. Denn bei den Poſtulaten iſt es gerade das Gegentheil von dem, wie es bei den Aufgaben iſt. Bei den Aufgaben gehet der Begriff vor der Aufgabe her, und der Gegenſtand zu demſelben entſteht durch die Auflöſung, ſo daſs dieſe den Begriff realiſirt. Bei dem Poſtulat erkennt man den Gegenſtand *a priori* theoretiſch mit völliger Gewiſsheit voraus als möglich, das Poſtulat aber ſagt nur dieſe Möglichkeit aus, und giebt ſo den Begriff des Gegenſtandes. So ſind die gerade Linie, von jeder Länge, und der Kreis, von jedem Halbmeſſer, die beiden Gegenſtände, die mit völliger Gewiſsheit *a priori* als möglich erkannt werden, obgleich ihre Conſtruction und alſo ihre Erzeugung nicht vermittelſt anderer Conſtruction, ſondern allein durch unmittelbare Darſtellung erkannt werden kann. Die

Digitized by Google

apodiktiſche Gewiſsheit davon, daſs es gerade Linien und Kreiſe gebe, beruhet nehmlich auf dem Daſeyn oder der Realität der reinen Anſchauungen im Raum überhaupt. Alle geometriſche Figuren führen uns auf die Anſchauungen zurück, die wir den Kreis und die gerade Linie nennen, die von jenen als zu ihrer Möglichkeit unentbehrlich vorausgeſetzt werden. Dieſe Anſchauungen allein ſind aber ſo einfach, daſs ſie keine andere weiter vorausſetzen, und ihre Realität ſo unumſtöſslich gewiſs als alle übrigen Anſchauungen, zu denen ſie unentbehrlich ſind, von welchen unabhängig aber ſie ſich allein uns unmittelbar (ohne alle Hülfsconſtructionen) darſtellen. Es würde gar keine geometriſche Figur zu erzeugen möglich ſeyn, wenn nicht gerade Linie und Kreis, durch die ſie alle erzeugt werden, erzeugt werden könnten. Und ſo heiſst poſtuliren in der Mathematik nichts anders als Conſtructionen aufgeben, die ſich ohne Hülfsconſtructionen, oder unmittelbar, darſtellen; dieſe Aufgaben können nicht aufgelöſet werden, ſondern ihre Auflöſung iſt mit der Aufgabe ſelbſt gegeben, weil ſie die Grundconſtruction aufgeben, die keiner Hülfsconſtruction bedarf; indem alle Auflöſung in der Angabe der Hülfsconſtructionen beſteht, hier aber aufgegebene Conſtruction und Hülfsconſtruction eins iſt (P. 22. *) f.), ſ. Expoſition, 25.

2. Ein Poſtulat der reinen ſpeculativen Vernunft iſt ein theoretiſcher Satz, der die Syntheſis enthält, wodurch ein Gegenſtand uns gegeben oder ein Begriff erzeugt wird. Dieſe Sätze ſind zwar inſofern theoretiſche Sätze, als ſie das Erkenntniſs betreffen, haben aber doch auch Aehnlichkeit mit den praktiſchen Sätzen, inſofern ſie eine Handlung des Erkenntniſsvermögens ausſagen. Dieſes iſt bereits im Art. Modalität, beſonders in 4. erörtert, und ich habe nicht nöthig, darüber etwas hinzuzuſetzen.

Digitized by Google

3. Der Ausdruck Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt es eigentlich, der am meiſten Miſsdeutung, und jene Klagen über die vielen Poſtulate in der kritiſchen Philoſophie, veranlaſst hat. Daher will ich über die Natur dieſer Sätze hier noch einiges ſagen. Ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt ein theoretiſcher, als ſolcher aber nicht erweislicher Satz, ſofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktiſchen Geſetze unzertrennlich anhängt (P. 220.). Ein ſolches Poſtulat iſt z. B. die Unſterblichkeit der Seele, welches im Art. Glaubensſache, 4. erörtert iſt. Der Begriff dieſes Poſtulats ſelbſt iſt ſchon in eben dieſem Artikel, 9. erklärt worden. Ich will hier nur noch folgendes hinzuſetzen. Ein theoretiſcher Satz iſt ein ſolcher, der nicht auf eine Handlung, ſondern auf jeden andern Gegenſtand gehet. Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt nun ein ſolcher theoretiſcher Satz, der die Möglichkeit eines Gegenſtandes zum Gegenſtande hat. So ſind z. B. das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit ſolche Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft. Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt der nothwendige Gegenſtand eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens (ſ. Glaubensſache, 1.). In dieſem Willen aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetz die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Dieſe Bedingung muſs alſo eben ſowohl möglich ſeyn, als ihr Gegenſtand (das höchſte Gut), weil ſie in demſelben Gebot, dieſes zu befördern, enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetz iſt Heiligkeit (ſ. Heiligkeit). Dieſe iſt aber nur möglich, wenn das endliche moraliſche Weſen unſterblich, oder ſeine Dauer zur Vollſtändigkeit der Erfüllung des moraliſchen Geſetzes angemeſſen iſt (Glaubensſache).

Digitized by Google

4. Das moraliſche Geſetz ſich zum Gegenſtand des Willens zu machen, iſt nur unter Vorausſetzung des höchſten Guts, das höchſte Gut nur unter Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele, praktiſch möglich, mithin ſind beide unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, und ſolche Gegenſtände (oder auch die Sätze, durch welche ihre Realität gefordert wird; es iſt moraliſch nothwendig, daſs ein höchſtes Gut, eine Unſterblichkeit ſei, denn moraliſch Handeln, wenn es zur Endabſicht gemacht wird, heiſst nach dem höchſten Gut ſtreben, unter der Vorausſetzung, daſs daſſelbe im ewigen Fortſchritt zur Heiligkeit und Glückſeligkeit liege,) heiſsen Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft (P. 219. f.).

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſrer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengeſetze (d. i. zur Heiligkeit) gelangen zu können, iſt von dem gröſsten Nutzen:

a. in Rückſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft. In Ermangelung dieſes Satzes wird entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, oder man verliert ſich in, dem Selbſterkenntniſs ganz widerſprechende, theoſophiſche Träume. Man verkünſtelt ſich nehmlich im erſtern Fall das moraliſche Geſetz als nachſichtlich (indulgent), und ſtellt es ſich als unſerer Behaglichkeit angemeſſen vor. Im andern Fall ſpannt man ſeinen Beruf und zugleich ſeine Erwarturg zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nehmlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens. Durch beides wird das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines ſtrengen, unnach-

Digitized by Google

ſichtlichen, dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots nur verhindert. Einem endlichen vernünftigen Weſen iſt nur der Progreſſus (Fortſchritt) ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der Vollkommenheit, möglich. Aber jener Satz iſt auch von Nutzen

b. in Anſehung der Religion. Denn er beantwortet genugthuend die Frage, wie wir dem Unendlichen bei unſrer Mangelhaftigkeit im Guten wohlgefallen können. Er, dem die Zeitbedingung Nichts iſt, ſieht in dieſer für uns endloſen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moraliſchen Geſetze. Er ſieht die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaſslich fordert, in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeyns vernünftiger Weſen ganz (die wir in der Zeit nur im progreſſiven unendlichen Fortſchritte von einer Stufe zur andern, alſo nie ganz, folglich nie als Heiligkeit, ſondern nur als Tugend erkennen). Und ſo findet er jeden Tugendhaften ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäſs (P. 220. ff. M. II. 339).

Ueber das Poſtulat des Daſeyns Gottes ſ. Gott, 44. und Glaubensſache, 3. Ohne zu glauben, daſs ein Gott (als das höchſte ſelbſtſtändige Gut) ſei, iſt es unmöglich, ſich das höchſte Gut, und eine intelligibele Welt, um das höchſte Gut zu ſeyn, als möglich zu denken.

Die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft gehen alle vom Grundſatze der Moralität aus, der kein Poſtulat, ſondern ein *a priori* unbedingt geltendes praktiſches Geſetz iſt. Durch dieſes Geſetz beſtimmt die Vernunft den Willen unmittelbar, und dieſer Wille fordert nun eben dadurch, daſs er ſo beſtimmt iſt,

als reiner Wille, dieſe nothwendigen Bedingungen der Befolgung ſeiner Vorſchrift (nehmlich Freiheit, poſitiv betrachtet, als die Cauſalität eines Weſens, ſofern es zur intelligibeln Welt gehört; höchſtes Gut; Unſterblichkeit und Gott). Dieſe Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata (erweisliche Lehrſätze), die das ſpeculative Erkenntniſs erweitern; denn dann müſsten ſie, unabhängig vom Moralgeſetz, bewieſen werden können, und mit unſrer übrigen Erkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung ſtehen; ſondern theoretiſche Vorausſetzungen in nothwendiger praktiſcher Rückſicht. Sie geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft (Freiheit des Willens, abſolutem Endzweck aller Mittel und Zwecke, Seele oder vielmehr Geiſt des Menſchen, Gott) im Allgemeinen (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Praktiſche) objective Realität (machen es nothwendig, zu glauben, daſs ſie Gegenſtände haben), *) und berechtigen uns alſo zu Begriffen von überſinnlichen Gegenſtänden (P. 238. f. M. II. 350. 351.).

So werden wir alſo aus Achtung fürs moraliſche Geſetz genöthiget, vorauszuſetzen, daſs es ein höchſtes Gut in einer intelligibeln Welt wirklich gebe, nach welchem zu trachten das moraliſche Geſetz uns ſinnlichen Weſen gebietet. Iſt es uns aber mit dieſem Trachten wirklich ein Ernſt, ſo glauben wir eben darum auch an das, ohne welches wir den Gegenſtand unſers Trachtens unmöglich zu unſerm Zweck machen könnten; ſo glauben wir an eine ewige Fortdauer,

---

*) Zur Erfüllung des Moralgeſetzes muſs z. B. nothwendig die Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Beſtimmung ſeines Willens nach dem Geſetze einer intelligibeln Welt, d. i. Freiheit des Willens, vorausgeſetzt werden.

Digitized by Google

an die Freiheit unſers Willens und an Gott, den vernünftigen Urheber der Welt. So löſet alſo die praktiſche Vernunft alle drei Aufgaben auf, welche die ſpeculative Vernunft zwar vortragen, aber nicht auflöſen konnte. Denn

a. um zu zeigen, daſs die Seele unſterblich ſei, begeht die ſpeculative Vernunft lauter Paralogismen (ſ. Paralogismus — Ich und Seele). Dieſe Unſterblichkeit kann die ſpeculative Vernunft nicht beweiſen, weil es ihr am Merkmahle der Beharrlichkeit fehlt, um den pſychologiſchen Begriff eines abſolut letzten Subjects, welches der Seele im Selbſtbewuſstſeyn nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorſtellung einer Subſtanz zu ergänzen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat einer Dauer, welche zur Angemeſſenheit mit dem apodiktiſchen moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktiſchen Vernunft, erforderlich iſt, ſ. Glaubensſache, 4.

β. In Anſehung des Satzes, daſs der Wille frei ſei, enthält die ſpeculative Vernunft nichts als Antinomie (ſ. Weltbegriff, Antitheſis, Antinomie und Anfang, 11. a. und 13. ff.). Die kosmologiſchen Begriffe von einer intelligibeln Welt und dem Bewuſstſeyn unſers Daſeyns in derſelben, vermittelſt des Poſtulats der Freiheit, widerſprechen nehmlich dem Begriff von der Sinnenwelt und dem Bewuſstſeyn unſers Daſeyns in derſelben vermittelſt der Erfahrung. Dieſen Widerſpruch kann die ſpeculative Vernunft nicht auflöſen, ſie kann bloſs darauf hinweiſen und zeigen, daſs jene Begriffe problematiſch ſind; und daſs ſie ſich wohl mit dem letzteren zuſammen denken laſſen, aber ſie

Digitized by Go

können weder die objective Realität jener Begriffe beweiſen, noch ſie beſtimmen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat der Freiheit, deren Realität ſie durch das moraliſche Geſetz darlegt, und mit dieſem zugleich das Geſetz einer intelligibeln Welt, ſ. Freiheit, 42.;

γ. Den Begriff von Gott muſs die ſpeculative Vernunft, als transſcendentales Ideal, unbeſtimmt laſſen (ſ. Gott, 7. ff. und Ideal). Denn den theoretiſchen Begriff von einem Urweſen (Gott), als dem oberſten Princip des höchſten Guts in einer intelligibeln Welt, kann die ſpeculative Vernunft zwar denken, aber ſie muſs ihn unbeſtimmt laſſen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat eines Urweſens (höchſten Weſens), welches gewalthabender moraliſcher Geſetzgeber in einer intelligibeln Welt iſt, wodurch der Begriff deſſelben in praktiſcher Abſicht, d. i. als Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes eines durch das (ſchlechthin nothwendige) moraliſche Geſetz beſtimmten Willens (des höchſten Guts) Bedeutung erhält (P. 239. M. II. 352. C. 661. f.), ſ. Einheimiſch, 9. f.

Wir ſehen aus dieſer Erörterung, daſs die Gewiſsheit der poſtulirten Möglichkeit der Unſterblichkeit, Freiheit und des Daſeyns Gottes gar nicht theoretiſch iſt, wie in den mathematiſchen Poſtulaten, d. i. es wird dadurch nichts erkannt; mithin iſt ſie auch nicht apodiktiſch, wie in jenen Poſtulaten, d. i. die Nothwendigkeit, daſs der Gegenſtand ſei, liegt nicht in den Gegenſtänden, ſondern in den Subjecten, die, wenn ſie die moraliſchen Geſetze, um ihrer ſelbſt willen, zur Abſicht ihres Handelns machen wollen, nothwendig annehmen müſſen, daſs ihr Wille frei, ihr Geiſt unſterb-

lich, und daſs ein Gott ſei. Ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt alſo zwar eine Hypotheſe, aber eine nothwendige Hypotheſe, d. i. eine ſolche, bei der es, wenn wir das Moralgeſetz zu unſerm oberſten Endzweck machen, es gar nicht von uns abhängt, ſie zu haben; ſondern jenen oberſten Endzweck zu haben, und doch ſich von dieſer Hypotheſe losmachen wollen, iſt unmöglich. Kant wuſste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen beſſern Ausdruck zu finden, als den eines Poſtulats (P. 22. *) ſ. auch Expoſition, 25.

4. Kant macht, eben um der Strenge in Anſehung der Gewiſsheit willen, noch einen Unterſchied zwiſchen Poſtulat und Petition. Er nennt nehmlich einen Satz der ſpeculativen Vernunft, der eine bloſs logiſche Vorſchrift iſt, ſich im Aufſteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern, und dadurch die höchſte nur mögliche Vernunfteinheit in unſere Erkenntniſs zu bringen, eine Petition. Eine Petition betrifft alſo ein logiſches Geſchäft Behufs der Erkenntniſs; ein Poſtulat aber den Gegenſtand der Erkenntniſs ſelbſt, es ſei nun zum Erkennen oder zum Handeln (C. 366.), ſ. Anfang II, a. S. 204. u. c. *a. β. γ.*

5. Durch die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft wird alſo unſre reine Erkenntniſs in praktiſcher Abſicht (zum Handeln) erweitert, aber nicht in theoretiſcher Abſicht (zum Erkennen). Um nun ein reines Erkenntniſs praktiſch zu erweitern, muſs eine Abſicht *a priori* gegeben ſeyn, und das iſt bei den Poſtulaten der reinen praktiſchen Vernunft das höchſte Gut. Dieſes iſt aber ohne die drei theoretiſchen Begriffe (für die ſich, weil ſie bloſs reine Vernunftbegriffe ſind, keine ihnen correſpondirende

Digitized by Google

Anſchauung, mithin, auf dem theoretiſchen Wege, keine objective Realität finden läſst), Freiheit, Unſterblichkeit und Gott, nicht möglich. Alſo wird durchs praktiſche Geſetz, welches das Daſeyn des höchſten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Gegenſtände der reinen ſpeculativen Vernunft (der Freiheit, Unſterblichkeit und Gottes), oder die objective Realität derſelben (daſs dieſe Begriffe exiſtirende Gegenſtände haben), welche die ſpeculative Vernunft ihnen nicht ſichern konnte, poſtulirt; wodurch denn die theoretiſche Erkenntniſs der reinen Vernunft den Zuwachs bekommt, daſs jene für die ſpeculative Vernunft ſonſt problematiſchen (bloſs denkbaren) Begriffe jetzt aſſertoriſch (gleichſam als würde ihnen nun eine Anſchauung beigegeben) für objectiv real (ſolche, die wirkliche Objecte haben) erklärt werden. Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft iſt aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretiſcher Abſicht nunmehr einen poſitiven Gebrauch davon zu machen, ſ. Freiheit, 42. und Gebrauch, theoretiſcher (P. 241. M. II. 354.). S. auch Kategorie, 64. ff. Dämonologie, 5. Gott, 45. Fürwahrhalten, 14. ff.

Wenn man eine Anmerkung von Kant in einer neuern Abhandlung lieſet (S. IV. 15. *)), ſo ſcheint ein zweifacher Widerſpruch zu ſeyn zwiſchen dem, was K. hier vom Poſtulat ſagt, und dem, was er in ſeinen vorhergehenden Schriften davon behauptet hat. Kant ſagt: Poſtulat iſt ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung ſeiner Möglichkeit, mithin auch keines Beweiſes, fähiger, praktiſcher Imperativ. Allein wie ſtimmt das mit einer andern Stelle (P. 216.), wo Kant ausdrücklich ſagt: daſs die Nothwendigkeit im Poſtulat nicht objectiv, d. i. ſelbſt Pflicht, ſondern ſubjectiv,

Digitized by Google

d. i. Bedürfniſs ſei? Das Poſtulat heiſst dort der Satz, deſſen Befolgung Pflicht iſt, und der nicht den Glauben an jene Gegenſtände, ſondern ein Handeln zur Pflicht macht, welches die Gegenſtände vorausſetzt, und alſo den Glauben an ihr Daſeyn zum Bedürfniſs macht. Dieſe Poſtulate, als praktiſche Imperative, heiſsen: du ſollſt als ein Weſen handeln, das einen freien Willen hat; du ſollſt ſo handeln, als wäreſt du unſterblich; du ſollſt ſo handeln, als ſei ein Gott. Alles das liegt in dem kategoriſchen Imperativ: du ſollſt nach dem höchſten Gut trachten. Ferner ſagt K.: man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. In andern Stellen aber ſagt K. (P. 22. *) C. 661.): das Poſtulat der praktiſchen Vernunft poſtulirt *) die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit) ſelbſt aus apodiktiſchen, praktiſchen Geſetzen; poſtulirt das Daſeyn eines höchſten Weſens. Es iſt nicht zu leugnen, daſs Kant das Wort Poſtulat und Poſtuliren in zweierlei Bedeutung nimmt, und bald die Formel des Gebots, deren Befolgung den Glauben an ein intelligibeles Daſeyn nothwendig mit einſchlieſst, bald dieſes intelligibele Daſeyn ſelbſt, Poſtulat nennt. Es kömmt indeſſen hier nicht auf Worte an, wo die Sache ſo einleuchtend und unumſtöſslich gewiſs iſt. Das moraliſche Handeln wird geboten, dies iſt aber, wenn es zur Endabſicht gemacht wird, gleichbedeutend oder identiſch mit einem ſolchen Handeln, das Bewuſstſeyn

*) Wenn entweder, daſs etwas ſei, oder geſchehen ſoll, ungezweifelt gewiſs, aber doch nur bedingt iſt (das moraliſch Handeln iſt unbedingt, aber es zur Endabſicht zu machen iſt bedingt); ſo kann eine gewisse beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn; dann wird die Bedingung poſtulirt (C. 661.).

der Freiheit und den Glauben an Gott und Unſterblichkeit mit einſchlieſst. Nun kann nicht geboten werden, eine Endabſicht bei unſern Handlungen zu haben, ſondern bloſs moraliſch zu handeln, der Erfolg ſei, welcher er wolle. Allein da die Vernunft und Sinnlichkeit es uns unmöglich machen, zu handeln ohne Endabſicht, und ohne unſre Glückſeligkeit in dieſe Endabſicht mit einzuſchlieſsen: ſo verwandelt ſich das Gebot der Pflicht in ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, und in ſo fern nennt Kant das Poſtulat einen praktiſchen Imperativ. In dieſem Poſtulat wird nun die Maxime, z. B. zu handeln, als ſei ein Gott, eigentlich poſtulirt, oder ſubjectiv nothwendig, d. i. Bedürfniſs; aber das, was darin nicht objectiv nothwendig, d.i. Pflicht, ſondern Bedürfniſs, iſt doch die Vorausſetzung: als ſei ein Gott, und darum kann ſowohl die ganze Formel ſelbſt, als auch das Daſeyn Gottes ein Poſtulat genannt werden. Wenn es Pflicht iſt, ſagt Kant ſelbſt, zu einem gewiſſen Zweck (der Endabſicht, dem höchſten Gut) hinzuwirken: ſo muſs ich auch berechtigt ſeyn, anzunehmen (zu poſtuliren), daſs die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, obzwar dieſelben überſinnlich, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniſs derſelben zu erlangen vermögend ſind (S. IV. 13. *) S. Philoſophie.

7. Es iſt in der praktiſchen Vernunft auch ein rechtliches Poſtulat oder Rechtspoſtulat. Man findet es im Art. Erwerbung 3, b. ſ. auch Erlaubt, 16. Die ganze Rechtsgeſetzgebung ſetzt nehmlich den Satz als nothwendig voraus: daſs jede Maxime rechtswidrig iſt, wenn nach derſelben ein Gegenſtand der Willkühr an und für ſich ſelbſt herrnlos werden müſste.

Digitized by Google

8. Poſtulat des Gewiſſens, ſ. Gewiſſen, 2.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 285. ff. — II. Abth. Einleit. S. 366. — II. Buch. III. Haupſt. VII. Abth.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. Vorr. 22 *) f. — I. Th. II. B. II. Hauptſt. IV. ff. S. 219.

Deſſ. Verk. d. nah. Abſchl. ein. Trakt. z. ew. Fried. in d. Berl. Mon. 1796. Dez. S. 497 *)

Poſtuliren,

ſ. Poſtulat.

Practiſch,

ſ. Praktiſch.

Prädeterminismus,

praedeterminismus, *prédéterminisme*. Der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch beſtimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit, die, mit dem, was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſrer Gewalt iſt (R. 58. *)). S. Determinismus, 3. ff.

1. Wir ſind nehmlich, mit allem dem, was in unſerm innern Sinne vorgeht, in der Zeit, denn die Zeit iſt die nothwendige Bedingung aller unſrer Anſchauungen, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt. Die Gründe

Digitized by Google

nun, die unſere Willkühr *) beſtimmen (determiniren), ſind ebenfalls in der Zeit. Allein ſie determiniren die Willkühr nicht bloſs, ſondern ſie prädeterminiren ſie, d. h. dieſe Gründe liegen in der Zeit, die vor der Zeit, worin die Beſtimmung der Willkühr, als die Wirkung jener Gründe, wirklich wird, hergeht (ſ. Determinismus, 3.). Nun iſt die Zeit vergangen, worin der Grund wirkte, wenn die Zeit da iſt, in der die Wirkung erfolgt, folglich können wir die Wirkung, oder die Beſtimmung unſrer Willkühr, nicht hindern, weil die Zeit, mit den Gründen, die unſre Willkühr beſtimmten, ſchon verfloſſen und alſo nicht mehr in unſerer Gewalt iſt.

2. Bei dieſem Prädeterminismus läuft die Freiheit oder die abſolute Spontaneität Gefahr, d. i. das Vermögen, ſich ganz unabhängig von Gründen, die nicht in unſerer Gewalt ſind, ſelbſt zu beſtimmen; ſo daſs man dadurch eine Reihe von Begebenheiten abſolut anfängt, d. h. ſo, daſs dieſe Reihe nicht weiter mit vorhergehenden Gliedern zuſammenhängt. Das iſt nun in der Zeit nicht möglich, in der jeder Grund nicht nur ſeiner Wirkung auf die Willkühr vorhergeht, ſondern wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, der vor ihm hergieng, und ſo fort in unbeſtimmbare Weite und ſo daſs in der Erfahrung kein abſoluter Anfang dieſer Gründe möglich iſt. Da nun die Reihen der Beſtimmungsgründe unſrer Handlungen auf dieſe Weiſe alle in der vorhergehenden Zeit ohne Ende fortgehen, ſo iſt die Freiheit der Handlungen unmöglich zu retten, wenn die in der Zeit befindlichen Handlungen und Beſtimmungsgründe nicht Erſcheinungen, ſondern die

*) Was der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch Gründe heiſst, findet man in dem Art. Determinismus.

Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dann iſt alles in der Hand der Natur, den Naturgeſetzen unterworfen und abſolut nothwendig. Nur in einer intelligibeln Welt iſt abſolute Spontaneität der Handlungen möglich; da nun die Moralität dieſe Spontaneität fordert, ſo iſt entweder die Moralität ein Hirngeſpinnſt, oder alles, was ſich in der Zeit befindet, Erſcheinung, die Zeit ſelbſt eine bloſſe Form unſrer Vorſtellungsart, und die moraliſche Welt die Welt an ſich, die aber freilich für uns nur intelligibel iſt, das iſt, von uns bloſs gedacht, aber nicht angeſchauet werden kann (R. 58. *) ff).

Kant. Relig. I. St. Allg. Anm. S. 58 *). f.

Prädicabilie,

f Abgeleitet. Die Prädicabilien ergeben ſich durch dreierlei Verknüpfung; welche Verknüpfung aber ebenfalls durch eine Kategorie geſchieht, weil dieſe Verknüpfung ſonſt eine neue Kategorie gäbe. Dieſe drei Arten der Verknüpfungen ſind:

a. die Verknüpfung der Kategorien unter einander; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Subſtanz mit der des Accidenz in einer andern Subſtanz durch die Kategorie der Urſache giebt den Begriff der Kraft, der alſo eine Prädicabilie iſt, ſ. Kraft;

b. die Verknüpfung der Kategorien mit der reinen Form der Erſcheinung, Raum und Zeit; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Gemeinſchaft mit dem Ort, einem Modus des Raums, und dem Zugleichſeyn, einem Modus der Zeit, durch die Kategorien der Qualität und Relation, indem der Gemeinſchaft das Schema

des Orts und des Zugleichſeyns als Qualität beigelegt wird; welches die Prädicabilie der örtlichen Gemeinſchaft giebt;

c. die Verknüpfung der Kategorien mit der Materie der Erſcheinung, ſo fern ſie noch nicht empiriſch beſtimmt iſt, d. h. mit dem Gegenſtande der Empfindung überhaupt; z. B. die Verknüpfung der Materie im Raum oder der Vorſtellungen in der Zeit mit der Succeſſion der Accidenzen in der Zeit durch die Kategorie der Subſtanzialität giebt die Prädicabilie der Veränderung (Pr. 120.).

2. Man kann die Metaphyſik in zwei Theile theilen, nehmlich den analytiſchen und den ſynthetiſchen Theil, wovon der erſte nichts, als analytiſche, der andere ſynthetiſche Sätze enthält. Der analytiſche Theil muſs alle Prädicabilien aufzählen, die man ziemlich vollſtändig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens, in ſeiner Metaphyſik) ziehen kann, und ſie claſſenweiſe geordnet unter die Kategorien aufſtellen. Z. B.

Quantität.
Einheit.
1. Claſſe.
Verknüpfung mit andern Kategorien.
1. Gattung.
Verknüpfung mit der Kategorie der Quantität.
1. Art.
Verknüpfung mit der Kategorie der Einheit.
Das Einzige.
Das Maaſs.

So gehört die kategoriſche Einheit zur vier-

ten Gattung und erſten Art; die hypothetiſche Einheit zur vierten Gattung und zweiten Art dieſer erſten Claſſe. Die abſolute Einheit aber iſt keine Prädicabilie, ſondern eine Idee, und gehört alſo unter die reinen Vernunftbegriffe *). Der analytiſche Theil der Metaphyſik muſs ferner eine ſo vollſtändige Zergliederung aller Kategorien und Prädicabilien enthalten, als nur möglich iſt; und ſo wird er durch ſeine Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit Nutzen bringen und durch das Syſtematiſche in ihm auch eine gewiſſe Schönheit enthalten (Pr. 123. *)). S. auch Begriff, Stammbegriffe.

Prädicat,

praedicatum, *attribut*. Diejenige Vorſtellung, welche in einem kategoriſchen Urtheil als Merkmahl betrachtet wird. In dem kategoriſchen Urtheil, ein Stein iſt ſchwer, iſt ſchwer das Prädicat. Das Prädicat macht mit dem Subject (z. B. Stein) die Materie im kategoriſchen Urtheil aus, ſo wie die kategoriſchen Urtheile die Materie in allen übrigen Urtheilen ausmachen und darum auch in allen Urtheilen Prädicate vorkommen. Wenn man aber das Prädicat zur Form des kategoriſchen Urtheils rechnet, ſo heiſst das, es muſs in jedem kategoriſchen Urtheil vorkommen. Alle Urtheile alſo, worin das Verhältniſs eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (C. 10) ſind kategoriſche.

2. Das Verhältniſs eines Subjects zum Prädicat

---

*) Eben ſo gehören auch die Reflexionsbegriffe gar nicht hierher, ſondern ſind Begriffe der Urtheilskraft. Beide die Ideen und Reflexionsbegriffe geben eigene Tafeln der analytiſchen Metaphyſik.

im kategoriſchen Urtheil iſt aber auf zweierlei Art möglich, entweder ſo, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff b (z. B. die Ausdehnung) zu — iſt ein Exempel einer ſolchen Verknüpfung. Denn das Prädicat b iſt mit einem Merkmahl in dem Begriff des Subjects a + b, nehmlich mit b identiſch, oder der nehmliche Begriff. Cörper iſt eine begrenzte, raumerfüllende Ausdehnung. Alſo iſt das Prädicat Ausdehnung ſelbſt unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein ſolches kategoriſches Urtheil heiſst ein analytiſches (L. 173.). Oder das Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat im analytiſchen Urtheil iſt ſo möglich, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject nicht durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff c (z. B. der Anziehung) zu — iſt ein Exempel einer ſolchen Verknüpfung. Denn das Prädicat c iſt mit keinem Merkmahl des Subjects a + b, weder mit a, noch mit b, identiſch oder der nehmliche Begriff. Die Anziehung iſt weder die Begrenzung, noch die Ausdehnung, noch die Raumeserfüllung. Alſo iſt das Prädicat Anziehung nicht unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein ſolches kategoriſches Urtheil heiſst ein ſynthetiſches (L. 173.).

3. Und hier ergiebt ſich nun der groſse Unterſchied zwiſchen Beſtimmungen und bloſsen Prädicaten. Alle Beſtimmungen ſind Prädicate, aber nicht alle Prädicate Beſtimmungen. Die ſynthetiſchen Urtheile enthalten Beſtimmungen, aber die analytiſchen Urtheile nur logiſche Prädicate. Denn das analytiſche Urtheil legt

em Subject keine neue Beſtimmung bei, die nicht ſchon in dem Begriff des Subjects liegt, und beſtimmt daſſelbe alſo nicht, obwohl es ein Prädicat vom Subject ausſagt oder auch leugnet (L. 137). Die analytiſchen Urtheile thun durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzu; dahingegen die ſynthetiſchen Urtheile zu dem Begriff des Subjects eine Beſtimmung hinzuthun. Um das Prädicat ausgedehnt im Cörper anzutreffen, darf ich den Begriff Cörper nur in ſeine Theilbegriffe: begrenzt, ausgedehnt, raumerfüllend durch Zergliederung zerfällen. Das Prädicat Anziehung iſt hingegen etwas ganz anders, als jene Theilbegriffe (C. 11).

4. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats, das eine Beſtimmung iſt, giebt alſo ein ſynthetiſches Urtheil; das Ausſagen eines bloſs logiſchen Prädicats hingegen, das keine Beſtimmung iſt, giebt nur ein analytiſches Urtheil (C. 11).

5. Die Richtigkeit analytiſcher Urtheile, die ſämmtlich *a priori* ſind, beruhet auf dem Satz des Widerſpruchs. Denn man darf nur das Prädicat nach dieſem Satze aus dem Begriff des Subjects herausziehen, um ſich nicht nur der Richtigkeit, ſondern auch der Nothwendigkeit des Urtheils, die Erfahrung nicht lehren kann, bewuſst zu werden (C. 12.). Die Richtigkeit ſynthetiſcher Erfahrungsurtheile beruhet auf dem Zeugniſs der Erfahrung. Denn ob man ſchon in dem Urtheil, ein Cörper iſt ſchwer, das Prädicat der Schwere gar nicht in dem Begriff eines Cörpers überhaupt einſchlieſst, ſo lehrt doch die Erfahrung, daſs man auſser den Merkmahlen des Cörpers, die den Begriff deſſelben vollſtändig ausmachen, noch etwas von dem Cörper ausſagen könne, was nicht unter dieſen Merkmahlen befindlich iſt. Daher man nun auch

noch dieſes Merkmahl *) als Prädicat zu dem Begriff des Cörpers überhaupt hinzufügen kann. Die Möglichkeit der Verknüpfung (Syntheſis) des Prädicats der Schwere mit dem Begriff des Cörpers gründet ſich alſo auf die Erfahrung (C. 12.).

6. Die ſynthetiſchen Urtheile *a priori* haben nun gar kein ſolches Hülfsmittel; hier hilft weder der Satz des Widerſpruchs, noch die Erfahrung. In dem Satz z. B.: alles, was geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt der Begriff der Urſache gar nicht unter den Merkmahlen deſſen, was geſchieht, enthalten. Daſs man in dieſen Sätzen auſser dem Begriff von A (z. B. dem, was geſchieht) ein demſelben fremdes Prädicat B (z. B. Urſache) aufzufinden glaubt, welches man damit verknüpft zu ſeyn erachtet, davon kann Erfahrung nicht der Grund ſeyn; weil dieſe Sätze nicht nur Allgemeinheit (alles), ſondern auch Nothwendigkeit (muſs) auſsagen (C. 12. M. I. 13.). K. ganze Critik hat nun die Abſicht, die Frage zu beantworten, wie ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile *a priori* möglich, oder wie läſst ſich mit einem Subject eine Beſtimmung *a priori* verknüpfen?

Präformation,

ſ. Educt, 2.; Epigeneſis und Evolutionstheorie.

---

*) Merkmahl und Prädicat ſind eben ſo wenig identiſch als Beſtimmung und Prädicat. Alle Prädicate ſind Merkmahle, aber nicht alle Merkmahle Prädicate. Wenn das Merkmahl eines Begriffs in einem kategoriſchen Urtheil mit einem Subject verknüpft wird, erſt dann heiſst es Prädicat. So kann ich ſagen, das Prädicat iſt in bejahenden Urtheilen ein Merkmahl des Subjects, es iſt ein Merkmahl, das in einem kategoriſchen Urtheil, dies mag bejahend oder verneinend ſeyn, mit dem Subject verglichen wird (S. II. 113.).

Digitized by Google

Präformationsſyſtem,

ſ. Präformation.

Präſtabilismus,

in der Erzeugungstheorie, *praeſtabilismus theoriae generationis.* Unter dieſem Namen verſteht K. (U. 375.) diejenige Theorie der Erzeugung, daſs die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt und die Species ſich ſelbſt beſtändig erhält. Man kann nehmlich, wenn man die Erzeugung organiſcher Weſen teleologiſch (nach Zwecken) erklären will, entweder den Occaſionalismus, oder den Präſtabilismus annehmen, ſ. Occaſionalismus. Der Präſtabilismus kann wiederum auf zwiefache Art verfahren, dies giebt die Syſteme der individuellen Präformation und der Epigeneſis. S. Erzeugung, Evolutionstheorie und Epigeneſis, auch Educt.

2. Die Verfechter der Evolutionstheorie oder individuellen Präformation theilen ſich ein:

α. in Panſpermiſten. Sie nehmen an, daſs die gleich anfänglich gebildeten Keime über die ganze Erde verbreitet ſeien. An ihrer Spitze ſteht Heraklit und Hippokrates;

β. in die Vertheidiger der Saamenthierchen. Sie nehmen an, daſs die Keime gleich anfänglich in die männlichen organiſchen Geſchö-

pfe gelegt worden und nach ihrer Entwickelung als Saamenthierchen ſichtbar werden. An ihrer Spitze ſteht Leuwenhoek;

γ. in die Vertheidiger der Keime im mütterlichen Eierſtocke. Sie nehmen an, daſs die Keime gleich anfänglich in den weiblichen Eierſtock gelegt worden, und ſich ſo nach und nach zum Ei entwickelten. An ihrer Spitze ſtehen Haller, Bonnet und Spallanzani.

Nur die Verfechter der Epigeneſis, an deren Spitze Blumenbach ſteht, haben es getroffen.

Pragmatiſch,

pragmaticus, *pragmatique*, ſ. Geſchicklichkeit, 7.; Glückſeligkeit, 4.; Imperativ, pragmatiſcher und Klugheit. Die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch kann nach K. am genaueſten ſo beſtimmt werden, daſs man darunter etwas verſteht, was als Grund der Wohlfahrt gilt. Z. B. ein pragmatiſches Geſetz (Klugheitsregel) iſt ein ſolches, welches als Grund der Wohlfahrt gelten ſoll; es führt bedingte Nothwendigkeit bei ſich, und gilt nur für dieſen oder jenen Menſchen, der dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zählt (C. 828, 834.). So ſind pragmatiſche Sanctionen ſolche, die aus der Vorſorge für die allgemeine Wohlfahrt flieſsen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaſst, wenn ſie klug macht, die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt beſorgen könne (G. 44 *). Pragmatiſche Freundſchaft, ſ. Freundſchaft, 8.

Praktiſch,

practicus, *pratique*. S. Plato; Erkenntniſs, praktiſche; Kanon, 4; Freiheit, praktiſche oder moraliſche; Intereſſe, 2; Imperativ, kategoriſcher; Expoſition, 22. ff. Die eigentliche Bedeutung des Worts praktiſch iſt unmittelbar Willenbeſtimmend; ſo heiſst Critik der praktiſchen Vernunft nichts anders, als Critik desjenigen Vermögens der Vernunft, daſs ſie unmittelbar den Willen beſtimmen kann. Sie unterſucht, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob dies nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung geſchehe, oder ob auch reine Vernunft praktiſch ſei, d. i. den Willen durch ein Geſetz, das ſie ſelbſt giebt, ohne Rückſicht auf Willensbeſtimmung durch empiriſche Vorſtellungen oder einen Gegenſtand des Willens, unmittelbar beſtimmen könne, oder wie K. ſich ausdrückt, conſtitutive Principien *a priori* für das Begehrungsvermögen enthalte (M. II. 385. U. V.). So ſind praktiſche Geſetze ſolche, die den Willen, ohne alle Rückſicht auf den Einfluſs der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Begehren, unmittelbar beſtimmen, ſ. Imperativ, kategoriſcher, und Intereſſe, c. Praktiſch iſt ein Poſtulat, wenn es mit einer unmittelbaren Willensbeſtimmung verknüpft iſt, z. B. alle praktiſche Geſetze ſind, die in Anſehung deſſen, was ſie vorausſetzen, der Freiheit des Willens (und wie ſie ſelbſt zur Triebfeder des Willens dienen, und ein rein moraliſches Intereſſe bewirken, d. i. wie ſie, und reine Vernunft durch ſie, praktiſch ſeyn können (G. 125.) nicht weiter von vorhergehenden Gründen abgeleitet werden können, aber dennoch durch das Intereſſe, das ſie, unabhängig von Furcht und Hoffnung, mit ſich führen, genug-

Digitized by Google

ſam ihre praktiſche oder Willenbeſtimmende Natur bewähren (P. 78. f.), ſ. Poſtulat; Gut, höchſtes. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in einem ſolchen Gebrauch derſelben, bei welchem Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategoriſchen Imperativs ſtatt findet, ſo daſs der Wille wirklich unmittelbar von der Vernunft beſtimmt wird (G. 124.). Das praktiſche Gut iſt die Idee des abſolut höchſten Endzwecks aller unſerer Handlungen, weil wir, durch unmittelbare Beſtimmung des Willens von der Vernunft, als vernünftige Weſen, daſſelbe zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen genöthigt werden, ſ. Gut, höchſtes. — Was Antinomie der praktiſchen Vernunft heiſst, und wie ſie aufgehoben wird, ſ. Antinomie, 5. — Praktiſche Liebe, ſ. Liebe, 2.

2. Der Wille iſt nehmlich das Begehrungsvermögen, in ſo ferne daſſelbe nach Begriffen wirkt, und alſo eine von den mancherlei Urſachen in der Welt, welche ihre Wirkungen nach Geſetzen nothwendig hervorbringen, und daher Natururſachen heiſsen, ſ. Dependenz, 4. Was nun als durch einen Willen möglich oder nothwendig vorgeſtellt wird, heiſst praktiſch-möglich oder praktiſch-nothwendig; ſo wie, was nicht durch Begriffe möglich oder nothwendig iſt, phyſiſch-möglich oder nothwendig heiſst. Dieſe Bedeutung des Worts praktiſch iſt weiter als die vorhergehende; denn es wird dabei unbeſtimmt gelaſſen, ob der Begriff, nach welchem der Wille wirkt (der Cauſalität des Willens die Regel giebt) ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff ſei (M. II. 394. U. XII.), ſ. Möglichkeit, 7. *) und Nothwendigkeit, 4 und 8. Der Unterſchied aber, ob dieſer Begriff ein Natur- oder Freiheitsbegriff ſei, iſt weſentlich. Denn, iſt der die Cauſalität des Willens beſtimmende Begriff ein Naturbegriff, ſo ſind die

Principien technifch-praktiſch; iſt es aber ein Freiheitsbegriff, ſo ſind ſie moraliſch-praktiſch. Daſs der Magnet das Eiſen an ſich zieht, iſt ein Naturbegriff, und daſs man ihn daher über Eiſenfeilſpäne halten müſſe, um dieſe Wirkung wahrzunehmen, ein technifch-praktiſches Princip; daſs aber den Nothleidenden zu helfen Pflicht ſei, iſt ein Freiheitsbegriff, und daſs man ſich durch dieſe Pflicht und um derſelben willen bei ſeinen Handlungen ſoll beſtimmen laſſen, iſt ein moraliſch-praktiſches Princip. Hierauf gründet ſich die Eintheilung der ganzen Philoſophie in ihre zwei ſpecifiſch verſchiedenen Theile, nehmlich in die theoretiſche und praktiſche Philoſophie (U. XIII. M. II. 395.).

3. Alle technifch-praktiſche Principien (die entweder Regeln der Kunſt und Geſchicklichkeit, *) oder Regeln der Klugheit **) ſind) betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen und heiſsen Vorſchriften, ſ. Geſchicklichkeit. Man muſs alſo eigentlich alle technifch-praktiſche Regeln, ſo fern ihre Principien auf Begriffen, und nicht wie die der Feldmeſskunſt ***) auf Anſchauungen beruhen, als

---

*) Sie ſind gar nicht willenbeſtimmend.

**) Sie ſind ſinnlichen Triebfedern dienſtbar.

***) Auch die Feldmeſskunſt kann daher eigentlich nicht praktiſche Geometrie heiſsen, ſo wenig als die Experimental-Phyſik oder Chemie praktiſche Naturlehre. Eben ſo gehört die Haus- Land- und Staats-Wirthſchaft, die Kunſt des Umgangs, die Vorſchrift der Diätetik, ſelbſt nicht die allgemeine Glückſeligkeitslehre, ſogar nicht einmal die Kunſt, die Neigungen zu bezähmen und die Affecten zu bändigen, zur praktiſchen Philoſophie. Sie enthalten nur technifch-praktiſche Corollarien der Naturwiſſenſchaft, und können daher keine Stelle in einer praktiſchen Philoſophie verlangen (U. XIV.). Satze, welche in der Mathematik oder

Corollarien zur theoretiſchen Philoſophie zählen. Alle Lebensregeln, die ſich auf Menſchenkenntniſs gründen, ſind daher Corollarien der Anthropologie, und gehören nicht zur Moral. Denn ſolche Regeln betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen ſind, ſondern ſelbſt der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, ſofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäſs beſtimmt werden kann. Dieſe Regeln heiſsen aber darum nicht, etwa ſo wie die phyſiſchen, Geſetze, ſondern Vorſchriften, weil der Wille nicht bloſs unter dem Naturbegriffe ſteht. Der Wille ſteht nehmlich auch unter dem Freiheitsbegriffe, in Beziehung auf welchen die Principien deſſelben Geſetze heiſsen, und den zweiten Theil der Philoſophie, nehmlich den praktiſchen, allein ausmachen (U. XIII. f. M. II. 396.).

4. Alle moraliſch-praktiſche Principien betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Freiheitsbegriffen, und heiſsen ſchlechthin Geſetze. Sie fordern daher für ſich ganz allein einen zweiten Theil der Philoſophie, unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie (U. XIV. f. M. II. 397). Ein Inbegriff praktiſcher Vorſchriften macht alſo darum noch nicht einen beſondern Theil der Philoſophie aus, weil ſie praktiſch ſind, denn wenn ſie techniſch-praktiſch ſind, ſo ſind ihre Principien gänzlich aus der theoretiſchen Erkenntniſs der Natur hergenommen. Der Inbe-

---

Naturlehre praktiſch genannt werden, ſollten eigentlich techniſch heiſsen. Denn um die Willensbeſtimmung iſt es dieſen Lehren gar nicht zu thun (S. 46.). Sätze aber aus der Klugheitslehre ſollten pragmatiſche genannt werden; die Willensbeſtimmung iſt bei ihnen empiriſch oder geſchieht durch ſinnliche Triebfedern (R. 19).

Digitized by Google

griff der moraliſch - praktiſchen *) Regeln aber macht darum einen beſondern Theil der Philoſophie aus, weil ihr Princip (die Freiheit des Willens) gänzlich auf dem Ueberſinnlichen beruht (U. XV. f. M. II. 398.).

Den Unterſchied zwiſchen objectiv - praktiſcher und ſubjectiv - praktiſcher Vernunft findet man im Art. Methode im Praktiſchen.

Praktiſcher Philoſoph, ſ. Philoſoph.

Praktiſche Vollkommenheit, ſ. Vollkommenheit.

Praktiſche Weisheit, ſ. Weisheit.

Praktiſches Wohlwollen, ſ. Wohlwollen.

Praxis,

praxis, pratique. Dieſen Namen führt die Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle. So treiben ein Rechtsgelehrter, ein Arzt Praxis, wenn der erſtere die Rechtslehre, der andre die Arzneikunſt auf in der Erfahrung vorkommende Fälle anwendet. Der Begriff des Rechts iſt ein auf die Praxis geſtellter Begriff, heiſst, er iſt ſo geſtellt, daſs er ſich auf die in der Erfahrung vorkommenden Fälle anwenden läſst. Da es nun in der Erfahrung unzählige Fälle giebt, ſo kann wohl ein metaphyſi-

*) Sie ſind allein an und für ſich ſelbſt praktiſch und haben eine unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel (R. 19).

ſches Syſtem, aber nie die Anwendung deſſelben auf die Erfahrung, erſchöpft werden, und folglich die Praxis nie zu Ende kommen (K. V. III.).

2. Bei einer Praxis müſſen Vernunftmaximen angewendet werden, ſ. Politik, daher kann die Befriedigung des bloſsen ſelbſtſüchtigen Hanges der Menſchen noch nicht Praxis genannt werden, weil dabei keine Principien angewendet werden (Z. 94.).

3. Kant lieſs im Jahr 1793 in das Septemberſtück der Berliniſchen Monatsſchrift (S. 201.) eine Abhandlung einrücken: Ueber den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Ich will hier einen kurzen Auszug aus dieſer Theorie herſetzen, aus welchem man ſich einen richtigen Begriff von dem, was Praxis und Theorie heiſst, und von dem Verhältniſs beider zu einander, wird machen können. Theorie nennt man einen Inbegriff von praktiſchen Regeln, wenn dieſe Regeln in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und ſo Principien ſind oder vorſtellen. Praxis heiſst nicht jede Handthierung (z. B. nicht die Befriedigung des bloſsen ſelbſtſüchtigen Hanges), ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Principien des Verfahrens gedacht wird (S. III. 419.). Zwiſchen der Theorie und Praxis muſs es alſo noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Uebergangs von dem Princip zu dem Fall in der Erfahrung geben. Dies iſt der Actus der Urtheilskraft ſelbſt, wem dieſe fehlt, der kann die Theorie nicht anwenden und praktiſch werden. Es kann aber auch nicht genug Theorie da ſeyn. In beiden Fällen kann ſich Niemand für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben, und doch die Theorie ver-

Digitized by Google

achten. Ehe mag aber ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgeben, als daſs ein Klügling behaupte, es laute in der Praxis ganz anders, und die Theorie habe für ſie keine Gültigkeit (S. III. 419. ff.).

4. Beſonders aber fällt in einer Theorie, welche auf den Pflichtbegriff gegründet iſt, die Beſorgniſs weg, daſs ſie für die Praxis ungültig ſei. Denn hier beruht der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie, und es iſt hier Alles verloren, wenn eine auf den nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnete Praxis die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie meiſtern ſoll. Dennoch wollen

a. der Privat- aber doch Geſchäfts-Mann;

b. der Staatsmann;

c. der Weltmann öfters den Schulmann mit ſeiner Theorie in ſeine Schule weiſen, als ſei er für die Praxis verdorben. Daher handelt nun K. das Verhältniſs der Theorie zur Praxis in drei Nummern ab:

a. in Anſehung der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen);

b. in Anſehung der Politik (in Abſicht auf das Wohl der Staaten) oder des Staatsrechts;

c. in Anſehung der Kosmopolitik (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen) oder des Völkerrechts (S. III. 422. ff.).

5. I. Von dem Verhältniſs der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt; gegen Garve.

A. Kant hatte (P. 234.) die Moral für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen.

b. Dieſen Satz drückt Garve (Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Literatur 1. Th. S. 111.) ſo aus: Kant wolle, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes der einzige Endzweck für den Menſchen ſei. (Nach Kant iſt das höchſte Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung der Moralität des Menſchen mit der Glückſeligkeit deſſelben beſteht, der einzige Endzweck des Menſchen und ſeines Schöpfers.) S. Gut, 8. b.).

B. Kant hatte geſagt (P. 196.): das höchſte Gut ſei zwar der ganze Gegenſtand einer reinen praktiſchen Vernunft oder eines reinen Willens, aber das moraliſche Geſetz ſei doch der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. S. Glaubensſache, 12. f, und Gut, höchſtes, 9.

b. Dieſen Satz drückt Garve (a. a. O.) ſo aus: der Tugendhafte ſtrebe unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber — in ſo fern er wahrhaft tugendhaft iſt, — nie darnach, glückſelig zu ſeyn (wenn die Worte in ſo fern u. ſ. w. heiſsen ſollen, wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte doch auf Glückſeligkeit gar keine Rückſicht nehmen, ſo widerſpricht dies K. Behauptungen gänzlich).

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Miſsverſtändniſſe (S. III. 425. ff.).

6. Auf jene polemiſche Behandlung des moraliſchen Princips folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Garve ſpielt eigent-

Digitized by

lich mit der Zweideutigkeit des Worts: das Gute, s. Gutes, 3. ff. und Glückseligkeit, 15. Hierher gehört nur Garves Behauptung (a. a. O. S. 112): ich für mein Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen (der Tugend und Glückseligkeit) mit meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; — dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen, der Glückseligkeit würdig zu seyn, von dem Verlangen nach Glückseligkeit selbst, rein abgesondert — und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Die Antwort hierauf ist: es ist richtig, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben soll, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriff absondern muss, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst, und das Gegentheil davon ist der Tod aller Moralität. Was Garve von seinem Herzen sagt, kann nichts weiter heissen, als jene Theilung wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, zusammenreimen. Wenn aber Garve sagt (a. a. O.): solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über particuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt: so behauptet Kant, dass der Begriff der Pflicht fasslicher und kräftiger sei, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene oder mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch die gemeinste Erfahrung bestätigt. Ueber das, was in einem Falle Pflicht sei, ist man immer weniger in Verlegenheit, und wird mehr dadurch erhoben und bis zur Begeisterung belebt, als über das, was man zu thun habe, sei-

Digitized by Google

ne Wohlfahrt zu befördern, welches nicht einmal bindet, geſchweige denn erhebt und begeiſtert. Alles alſo, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, das muſs auch für die Praxis gelten. In der Qualität eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens iſt alſo Jedermann ein Geſchäftsmann, und da er als ein ſolches der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er durch Erfahrung hierüber nie beſſer belehrt werden, als der Anhänger der Theorie, und etwa dieſen mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen (S. III. 432. ff.).

7. II. Vom Verhältniſs der Theorie zur Praxis im Staatsrecht; gegen Achenwall und Hobbes.

Das Princip der Stiftung einer bürgerlichen Verfaſſung iſt das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen. Recht iſt die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von Jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das öffentliche Recht iſt der Inbegriff der äuſsern Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Jede Einſchränkung der Freiheit aber durch die Willkühr eines Andern heiſst Zwang. Der bürgerliche Zuſtand alſo (bloſs als rechtlicher) iſt auf folgende Principien *a priori* gegründet:

a. die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menſchen;

b. die Gleichheit deſſelben mit jedem Andern, als Unterthan;

c. die Selbſtſtändigkeit deſſelben, als Bürgers (S. III. 446. ff.).

Digitized by Google

8. Dieſe Principien ſind Geſetze, nach denen allein eine Staatserrichtung möglich iſt.

a. Das Princip der Freiheit für die Conſtitution eines gemeinen Weſens kann in der Formel ausgedrückt werden: Niemand kann mich zwingen, auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſeyn anderer Menſchen denkt) glücklich zu ſeyn.

b. Das Princip der Gleichheit kann in der Formel ausgedrückt werden: Ein jedes Glied des Gemeinen Weſens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt (darum, weil es von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter deſſelben iſt). Die Unterthanen ſind aber nur dem Rechte nach einander gleich, welche Gleichheit ganz wohl mit der gröſsten Ungleichheit z. B. der Güter (zwiſchen Armen und Reichen), oder des Gehorſams (zwiſchen Kind und Aeltern, oder Weib und Mann) u. ſ. w. beſtehen kann. Aber jedes Glied des Gemeinen Weſens muſs zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen (unter Vorausſetzung ſeines Talents, Fleiſses und Glücks). Es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ darin nicht im Wege ſtehen; denn das angebohrne Recht eines Jeden im bürgerlichen Zuſtande iſt gleich. Die Geburt iſt keine That des Gebohrnen, und kann alſo kein Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens erwerben.

c. Die Selbſtſtändigkeit eines Gliedes des Gemeinen Weſens als Bürgers beſtehet darin, daſs er mit allen übrigen Bürgern gleiches Recht zur Geſetzgebung hat. Ein Staatsbürger iſt derjenige, der das Stimmrecht in der Geſetzgebung hat, und die dazu erforderliche Qualität iſt, daſs er ſein eigener Herr ſei (S. III. 448.).

9. Folgerung. Die bürgerliche Gesetzgebung gründet sich auf den ursprünglichen Contract, der die blosse Idee der Vernunft ist, dass jeder Gesetzgeber seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können. Achenwall sagt (*Jus Naturae. Edit. V. Pars post.* §. 203. *seqq.*): Wenn die Gefahr des Gemeinen Wesens aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts grösser ist, als die Gefahr von Ergreifung der Waffen gegen ihn, so könne das Volk von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und das Oberhaupt entthronen. Allein diese Maxime würde alle rechtliche Verfassung unsicher machen, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit einführen (s. Politik). Nach Hobbes (*de Cive, cap.* 7. §. 14.) kann das Staatsoberhaupt dem Bürger gar nicht Unrecht thun (es mag über ihn verfügen, was es wolle; welches die entgegengesetzte Meinung ist). Allein dieser Satz (so im Allgemeinen) ist erschrecklich. Alle Widersetzlichkeit gegen das Staatsoberhaupt ist zwar unbedingt unerlaubt, aber die Freiheit der Feder (in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, in der man lebt) ist eine unverlierbare Befugniss des Staatsbürgers, die ihm, mit Vergünstigung des Staatsoberhaupts selbst, zustehen muss, durch welches ihm möglich wird, das bekannt zu machen, was ihm von den Verfügungen des Oberherrn ein Unrecht gegen das Gemeine Wesen scheint. So giebt es also eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist. Hierwider kann nun nichts vorgebracht werden, als, es dürfe und müsse eine oberste blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt die Menschen ihrer Herzenshärtigkeit halber in Ordnung halten. Allein wenn das Recht nicht gelten soll, so kann ja das Volk auch seine Gewalt gebrauchen, wodurch alle gesetzliche Verfassung unsicher werden würde. Dies ist also der

Verzweiflungssprung (*salto mortale*) im Staatsrecht (S. III. 460. ff.).

10. III. Vom Verhältnifs der Theorie zur Praxis im Völkerrecht; gegen Mofes Mendelsfohn. Mofes Mendelsfohn fagt (Jerufalem, 2. Abfchn. S. 44. ff.): dafs die Menfchheit in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und fich vervollkommnen folle, fei ein Hirngefpinnft. Kant nimmt dagegen an, dafs das menfchliche Gefchlecht beftändig im Fortrücken in Anfehung der Cultur und des moralifchen Zwecks feines Dafeyns fei. Denn es ift Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen fo auf die Nachkommen zu wirken, dafs fie immer beffer werden (S. III. 479. ff.).

11. Von der Vorfehung allein (weil höchfte Weisheit zur Vollendung diefes Zwecks erfordert wird) können wir die Erhaltung und Befchleunigung diefes immerwährenden Fortfchritts zum Beffern erwarten, weil die Menfchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen und die Vorfehung allein auf das Ganze und von da auf die Theile wirken kann. Sie wird fie endlich durch die Noth aus den beftändigen Kriegen der Staaten zu einer weltbürgerlichen Verfaffung zwingen, die ein rechtlicher Zuftand der Föderation nach einem gemeinfchaftlich verabredeten Völkerrecht ift. Die aus den vervielfältigten Kriegen entfpringende Ohnmacht der Staaten wird endlich die über Krieg und Frieden entfcheidende Stimme auf das Volk bringen, und fo wird die Nachkommenfchaft fich mehr an das Recht halten und zum Beffern fortfchreiten. Die Unterthanen follen indeffen diefe Wirkungen nicht etwa erzwingen, fondern die dazu erforderlichen Umftände von der Vorfehung erwarten. Weltleute aber werden fagen, diefe Theorie eines St. Pierre

und Rouſſeau gilt nicht für die Praxis. Allein in der Theorie ſoll das Verhältniſs unter Menſchen und Staaten ſo ſeyn (nach dem Rechtsprincip), und alſo muſs es auch in der Praxis ſo ſeyn können (S. III. 485. ff.).

Kant. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Vorr. S. III.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. Anh. I. *,*. S. 94.

Berl. Monatsſchr. Septbr. 1793. 1. S. 201. ff.

Preis,

pretium, *prix*. So nennt man das Aequivalent, das an die Stelle eines andern Dinges kann geſetzt werden. Ein Aequivalent iſt nehmlich das, was eben ſo viel Werth hat, als das Ding, an deſſen Stelle es geſetzt wird, ſo daſs beide in Anſehung des Werths gleichgeltend ſind. Das für eine Waare zu bezahlende viele oder wenige Geld iſt ſein Preis. Die Gröſse dieſes Preiſes beſtimmt ſich nach dem zuſammengeſetzten Verhältniſs aus der Menge und dem Bedarf der Waare (G. 77.).

2. Das Aequivalent, welches an die Stelle eines Dinges geſetzt werden kann, das ſich auf die allgemeinen menſchlichen Neigungen und Bedürfniſſe bezieht, heiſst der Marktpreis. So haben Geſchicklichkeit und Fleiſs im Arbeiten einen Marktpreis, der ſich darnach beſtimmt, ob viele Menſchen das Werk oder die Arbeit, welche durch jene Geſchicklichkeit und Fleiſs hervorgebracht werden, ſchätzen, und ob viele oder wenige vorhanden ſind, die dieſe Geſchicklichkeit beſitzen und dieſen Fleiſs anwenden. Das Aequivalent für ein Ding, das einem gewiſſen Geſchmack (Wohlgefallen am blo-

Digitized by Google

ſsen Spiel unſerer Gemüthskräfte) gemäſs iſt, heiſst der Affectionspreis. Witz z. B. hat einen ſolchen Affectionspreis. Der Preis iſt alſo der relative Werth eines Dinges (G. 77. M. II, 105.).

3. Das Geld, ſ. Geld, iſt eine Sache, die im Umlauf des Beſitzes begriffen (*permutatio publica*), den Preis aller andern Dinge (Waaren) beſtimmt, unter welche letztere ſogar Wiſſenſchaften, ſo fern ſie Andern nicht umſonſt gelehrt werden, gehören; deſſen Menge alſo in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) deſſelben ausmacht. Denn Preis iſt, eben weil es der relative Werth eines Dinges iſt, das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, in Verhältniſs auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung des Fleiſſes (des Umlaufs) iſt, d. h. des Geldes. Wo das Verkehr ſehr groſs iſt, werden daher weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld gehalten, weil von dem erſtern zum Umlaufe zu wenig, und von dem letztern zu viel da iſt. Nur Silber (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird deswegen im groſsen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maaſsſtab der Berechnung aller Preiſe genommen (K. 126.).

Prieſter,

clericus, *ſacerdos*, *clerc*, *prêtre*. Man giebt dieſen Namen den geweihten Verwaltern frommer Gebräuche. Jeder, der vermöge ſeiner Weihung dazu gewiſſe fromme Gebräuche (z. B. bei den Iſraeliten das Opfern, bei den Katholiken das Meſſeleſen, bei den Proteſtanten das Adminiſtriren der Sacramente) zu verrichten vor an-

dern nicht Geweihten das Vorrecht hat, il Prieſter. Man muſs aber Prieſter nicht mit Geiſtlichen verwechſeln; denn unter einem Geiſtlichen verſteht man einen Lehrer der rein moraliſchen Religion. Man kann ein Prieſter und Geiſtlicher zugleich ſeyn, wie dies bei den chriſtlichen Geiſtlichen der Fall iſt, darum ſind aber doch nicht beide Begriffe identiſch (R. 152.).

Prieſtley,

ſ. Diſciplin, 10. und Hume, 7. d.

Primat,

ſ. Intereſſe, 7. ff.

Princip,

ſ. Anfang und Grundſatz.

1. Abſolutes Princip, ſ. Anfang, 5. ff.

2. Princip aller analytiſchen Erkenntniſs, ſ. Analytiſches Urtheil.

3. Princip aller ſynthetiſchen Erniſs, ſ. ſynthetiſches Urtheil.

4. Princip alles äuſsern Rechts, ſ. Recht, äuſseres.

5. Allgemeines Princip, ſ. Grundſatz, 2.

6. Apodiktiſches Princip, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

Digitized by Google

7. Affertoriſch - praktiſches Princip, ſ. Imperativ, bedingter.

8. Auswärtiges Princip (*principium peregrinum, principe pérégrin*), das Princip einer Wiſſenſchaft, welches auf Begriffe, die nur auſser ihr Platz finden können, gegründet iſt. So iſt der Begriff eines göttlichen Zwecks ein auswärtiges Princip in der Naturwiſſenſchaft; denn der Begriff Gott gehört zur Theologie und nicht zur Teleologie der Natur. Wiſſenſchaften — welche auswärtige Principien enthalten — legen ihren Lehren Lehnſätze (*Lemmata*) zum Grunde; das heiſst, ſie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wiſſenſchaft. Solche Lehnſätze ſind dann auswärtige Principien (U. 304. f. M. II. 825.).

9. Comparatives Princip, ſ. Anfang, 5. ff.

10. Contradictoriſch - entgegengeſetztes Princip, ſ. Oppoſition.

11. Conſtitutives Princip, ſ. Conſtitutiv.

12. Princip der Affinität, ſ. Affinität.

13. Princip der Analogien der Erfahrung, ſ. Analogie der Erfahrung.

14. Princip der Anticipationen der Wahrnehmung, ſ. Empfindung, 5. ff.

15. Princip der Autonomie des Willens, ſ. Autonomie, 4. ff.

16. Princip der Axiomen der Anſchauung, ſ. Axiomen der Anſchauung, 3. ff.

17. Princip der Continuität der Erſcheinungen, ſ. Continuität, 3. ff.

18. Princip der Continuität der Formen, ſ. Affinität.

19. Princip der Dynamik, ſ. Reales der Gegenſtände äuſserer Sinne.

20. Princip der Gleichartigkeit, ſ. Homogeneität.

21. Princip der Heteronomie des Willens, ſ. Heteronomie, 3. ff.

22. Princip der Homogeneität, ſ. Homogeneität.

23. Princip der Moralität, ſ. Sittlichkeit.

24. Princip der Selbſtliebe, ſ. Selbſtliebe.

25. Princip der Sittlichkeit, ſ. Sittlichkeit.

26. Princip der Specification, ſ. Specificationsgeſetz.

27. Princip der Tugendlehre, ſ. Pflicht, Tugendpflicht.

28. Princip der Urtheilskraft, ſ. Zweckmäſsigkeit.

29. Princip des Geſchmacks, ſ. Geſchmack, 10. f.

30. Princip des Wollens, ſ. Pflicht.

Digitized by Google

31. Disparates Princip, ſ. Oppoſition.

32. Einheimiſches Princip (*principium domeſticum*, *principe domeſtique*), das Princip einer Wiſſenſchaft, das derſelben innerlich iſt. So iſt der Begriff eines Naturzwecks ein einheimiſches Princip der Naturwiſſenſchaft; denn wir finden in der Natur und dem Laufe der Erzeugungen ſolche Producte, die als Naturzwecke betrachtet werden müſſen (U. 304.).

33. Empiriſches Princip, ſ. Grundſatz, empiriſcher.

34. Formales, logiſches Princip (*principium formale*, *principe formal*), dasjenige Princip, durch welches die Vernunft überhaupt, d. i. ohne Rückſicht auf gewiſſe Gegenſtände beſtimmt, was ſich denken läſst (Originalideen, §. 41. S. 13.). So iſt der Satz des Widerſpruchs das formale Princip alles Denkens, Urtheilens und Schlieſsens, ohne Ausnahme und ohne Rückſicht auf einen Gegenſtand. Was alſo mit dieſem Princip nicht beſtehen kann, iſt offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke) (Schultz Prüfung, 2. Th. §. 57. S. 129), ſ. Analytiſche Urtheile, ꝛc. ff. Eben ſo iſt der Satz: ein jeder Satz muſs einen Grund haben, ein formales Princip. Das macht nehmlich den Satz zu einem Satze. Der Satz iſt nehmlich ein aſſertoriſches Urtheil. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, iſt ein Verhältniſs zweier Urtheile: wenn ein Cörper einfach iſt, und, ſo iſt er unveränderlich. Aber keines dieſer Urtheile iſt ein Satz, denn ſie ſind beide nur problematiſch, oder ſagen nur Möglichkeit, nicht, wie die aſſertoriſchen Urtheile, Wirklichkeit aus. Nur die Conſequenz des Urtheils: ſo iſt er unveränderlich,

aus dem Urtheile, wenn ein Cörper einfach iſt, macht den Satz aus, denn ſie iſt aſſertoriſch oder ſagt Wirklichkeit aus. Das Urtheil: einige Cörper ſind einfach, mag immer widerſprechend ſeyn, es kann gleichwohl doch aufgeſtellt werden, um zu ſehen, was daraus folgen würde, wenn es als Aſſertion, d. i. als Satz ausgeſagt würde. Ein gegründetes Urtheil und ein Urtheil das Wirklichkeit ausſagt, iſt aber identiſch. Da nun der Satz ein Urtheil iſt, das Wirklichkeit ausſagt, ſo iſt es auch ein gegründetes Urtheil; folglich folgt der Satz: ein jeder Satz muſs einen Grund haben, oder gegründet ſeyn, aus dem Satz des Widerſpruchs. Denn ein Satz, der nicht gegründet wäre, würde kein Satz ſeyn. Man kann alſo den Satz: ein jeder Satz muſs einen Grund haben, das allgemeine, logiſche oder formale Princip der Sätze nennen, und er iſt, wie wir geſehen haben, dem Satz des Widerſpruchs untergeordnet, oder wird aus ihm bewieſen. Die formalen Principien abſtrahiren gänzlich von allem, was die Möglichkeit des Gegenſtandes betrifft, und gehen bloſs auf die formalen Bedingungen der Urtheile (E. 15. ff.).

35. Höheres Princip (*principium ſuperius, principe ſuperieur*), ein ſolches Princip, das andere Principien unter ſich hat. So iſt der Satz des Widerſpruchs ein höheres Princip, als der formale Satz des Grundes, ſ. Princip, formales (U. XXI.).

36. Logiſches Princip, ſ. Princip, formales.

37. Materiales Princip (*principium materiale, principe materiel*), dasjenige Princip, welches die urſprüngliche Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniſs iſt, die in Beziehung auf ge-

Digitized by

wiſſe Gegenſtände ſteht (Originalideen, §. 45. S. 14.). Alle materiale Principien ſetzen die Denkbarkeit der Gegenſtände voraus, denn was nicht denkbar iſt, das iſt überhaupt kein Gegenſtand. Etwas denken können, iſt aber noch nicht hinreichend zur Möglichkeit des Gegenſtandes. Dazu gehören materiale Principien. So iſt der Grundſatz der Cauſalität: ein jedes Ding muſs ſeinen Grund haben, ein materiales Princip. Ein materiales Princip muſs etwas über die Objecte und ihre Möglichkeit beſtimmen (E. 16. f.).

38. Metaphyſiſches Princip (*principium metaphyſicum*, *principe de metaphyſique*), dasjenige Princip, welches die Bedingung *a priori* vorſtellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empiriſch gegeben ſeyn muſs, *a priori* weiter beſtimmt werden können. So iſt es ein metaphyſiſches Princip der Erkenntniſs der Cörper, als Subſtanzen und als veränderlicher Subſtanzen, daſs ihre Veränderung eine äuſsere Urſache haben müſſe; weil hier ein empiriſcher Begriff, nehmlich der eines Cörpers, als eines beweglichen Dinges im Raum, gegeben iſt; aber, daſs der Körper eine äuſsere Urſache ſeiner Veränderung, der Bewegung, haben müſſe, völlig *a priori* eingeſehen werden kann. Das Princip der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur, daſs nehmlich der freie Wille ſich ſo beſtimmen kann, daſs es ihm aus freiem Willen nach Zwecken zu handeln in der Natur möglich iſt, oder die Gegenſtände des Wollens dieſen Zwecken gemäſs ſeyn müſſen, liegt in der Idee der Beſtimmung eines freien Willens, weil der freie Wille ſich doch wozu beſtimmen, und dies alſo auch für möglich halten muſs. Dies Princip iſt aber metaphyſiſch; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens, als eines Willens, doch em-

pirisch gegeben werden muſs; aber dennoch ein Princip *a priori* iſt, weil es keiner weitern Erfahrung bedarf, um die Verbindung des Prädicats, daſs es für den Willen zweckmäſsige Gegenſtände geben muſs, mit dem empiriſchen Begriff des Subjects eines Willens einzuſehen; ſondern dieſe Verbindung völlig *a priori* eingeſehen werden kann (U. XXIX. M. II. 418. *)).

39. Moraliſch - praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

40. Objectives Princip (*principium objectivum, principe objectif*), ein ſolches Princip, das auf Objecte geht, und beſtimmt, wie die Objecte beſchaffen ſeyn müſſen. Dergleichen objective Principien ſind z. B. die Verſtandesgrundſätze, als der, daſs jede Veränderung eine Urſache haben muſs; denn dieſer Satz beſtimmt, daſs alle Veränderungen der Erſcheinungen oder Erfahrungsobjecte aus etwas erfolgen, woraus ſie nothwendig erfolgen müſſen, und woraus ſie allgemein nach einer unveränderlichen Regel erfolgen. Ein ſolches objectives Princip iſt es auf unbeſtimmte Art (*principium vagum, principe vague*), wenn es ein ſolches iſt, das als bloſs regulativer Grundſatz und Maxime den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeſtimmte) befördert und befeſtigt, ohne dabei jemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Min-

---

*) Dies 418. Marginale muſs hiernach ſo geändert werden. Statt formalen, in der erſten Zeile, muſs es, praktiſchen, heiſsen; und ſtatt: dieſes Princip iſt aber auch, in der fünften Zeile muſs es heiſsen: das Princip der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur iſt aber u. ſ. w.

deſten zuwider zu ſeyn (C. 708.). S. Anfang, 17. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. die Idee eines Weltganzen, oder alle Erſcheinungen zuſammen als ein einziges zuſammenhängendes und vollendetes Ganze zu betrachten. Wenn nun die Vernunft zur Unterſuchung der Erfahrungsgegenſtände angewandt wird, ſo bringt uns die Idee vom Weltganzen unter andern auf die Vorſtellung des Zuſammenhangs aller Weltcörper unter einander durch Centralcörper. Der Verſtand kennt davon nichts, weil ſein Geſchäft nur iſt, die Erſcheinungen unter Geſetze zu bringen, aber nicht die dadurch entſtehenden Reihen der Erſcheinungen zu vollenden. Nur die Vernunft, die auf Vollendung jeder ſolchen Reihe dringt, durch ihre regulativen Grundſätze, kann uns alſo vorſtellen, daſs ein Weltganzes ſei, welches darin beſtehe, daſs eine Anzahl Himmelscörper (z. B. Trabanten der Planeten) ſich um einen Centralcörper (ihren Hauptplaneten) bewegen; daſs dieſer Centralcörper (der Hauptplanet) ſich mit ſeinen um ihn laufenden Cörpern (den Trabanten) und mehrere ſolche (Trabanten-) Syſteme zuſammen um einen gröſsern Centralcörper (die Sonne), daſs mehrere dieſer gröſsern (Sonnen-) Syſteme wieder um einen gröſsern (vielleicht dunkeln) Centralcörper ſich bewegen, und ſo ins Unendliche, eigentlich Unbeſtimmte, fort, bis ſie zuletzt Milchſtraſsen und Syſteme von Milchſtraſsen bilden, wodurch der Erfahrung und ihren Geſetzen gar kein Eintrag geſchieht, ſondern vielmehr die Beobachtung durch dieſe Idee geleitet wird.

41. Praktiſches Princip, ſ. Imperativ, 2.

a. Apodiktiſch-praktiſches Princip, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

b. Aſſertoriſch-praktiſches Princip, ſ. Imperativ, bedingter.

c. Formales praktiſches Princip (*principium formale practicum, principe formel de pratique*), ein ſolches praktiſches Princip, das von allen ſubjectiven Zwecken abſtrahirt (G. 64.). So iſt der kategoriſche Imperativ: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde, ein formales praktiſches Princip, denn es iſt dabei von keinen Zwecken des Handelnden die Rede.

d. Materiales praktiſches Princip, ſ. Expoſition, 25. u. 31.

e. Objectiv-praktiſches Princip, ſ. Maxime, 6. u. Imperativ.

f. Problematiſch-praktiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3.

g. Subjectiv-praktiſches Princip, ſ. Maxime, 2. 6. u. Selbſtliebe.

h. Techniſch-praktiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 7.

42. Regulatives Princip, ſ. Maxime, 4. f.

a. Regulatives Princip der Vernunft, ſ. Regulativ.

b. Regulatives Princip des Verſtandes, ſ. Regulativ.

43. Princip, ſchlechthin, ſ. Anfang, 5. ff.

Digitized by Google

44. Sittlichkeitsprincip, ſ. Sittlichkeitsprincip.

45. Subjectives Princip, ſ. Maxime, 2. 6.

46. Synthetiſches Princip, ſ. Tugendlehre.

47. Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

48. Transſcendentales Princip, ſ. Transſcendental.

Privatklugheit,

ſ. Klugheit, 3.

Probabilismus,

ſ. Gewiſſen, 2.

Probirstein

der Wahrheit der Regeln, ſ. Hypothetiſch, 5.

Problematiſch,

ſ. Function, 14, 22. u. Gemeinſchaft, 4. Geſchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3. Begriff, 20. a.

Product,

ſ. Educt, 3. f. Man nennt aber auch das Kunſtwerk, d. h. denjenigen Gegenſtand, den eine von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedene vernünftige Urſache hervorgebracht hat, ein Product dieſer Urſache (U. 290.), ſ. Zweck.

Productive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Progreſſive

Lehrart, ſ. Methode, ſynthetiſche.
Progreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Progreſſus,

Fortſchritt, (*progreſſus, progrès*). Dieſen Namen führt der Fortgang von der Bedingung zum Bedingten (C. 539.), z. B. in der Reihe der Zeugungen der Fortgang von den Eltern zu den Kindern. Man bedient ſich, um die Syntheſis einer niemals vollſtändigen Reihe genau zu beſtimmen, zweier Ausdrücke: Progreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*). Des erſten Ausdrucks bedienen ſich die Mathematiker. Es giebt nehmlich in der Arithmetik Reihen, worunter man eine Menge von Gröſsen verſteht, deren jede nach einem gewiſſen, allen gemeinſchaftlichen, Geſetze beſtimmt wird (Käſtner Analyſ. endl. Gröſsen, §. 9.). So iſt z. B. 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, ... eine ſolche Reihe, denn es iſt

Digitized by Google

eine Menge von Gröſsen, die alle nach dem gemeinſchaftlichen Geſetz beſtimmt werden, daſs die folgende immer das Doppelte der vorhergehenden iſt. Von einer ſolchen Reihe ſagt nun der Mathematiker, ſie gehe ins Unendliche fort, und verſteht darunter, man komme niemals an eine Grenze, niemals dahin z. B., daſs man in der zum Beiſpiel angegebenen Reihe nicht mehr eine Gröſse angeben könne, welche das Doppelte der vorhergehenden ſei. Dieſes bezeichnen ſie durch die Reihe Puncte ..... die ſie beliebig hinter eine dieſer Gröſsen, z. B. hier hinter 256, ſetzen. Die Philoſophen, z. B. Wolf (*Ontologia*, §. 824) und Baumgarten (Metaphyſik, §. 169.), wollen nur den Ausdruck Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*) gelten laſſen. Sie haben eine eigene Bedenklichkeit, die ihnen eine ſolche Unterſcheidung anrieth, und ſagen, das Unendliche in der Mathematik ſei nur imaginär, um daſſelbe allein für Gott, der allein unendlich ſei, zu vindiciren. Daher machen ſie dieſen Unterſchied zwiſchen dem eigentlichen Unendlichen (*infinitum*) und dem mathematiſchen Unendlichen (*indefinitum*, *infinitum imaginarium et mathematice tale*) (C. 538. M. I. 618.).

2. Von einer geraden Linie und eben ſo von einer ſolchen Reihe, als ich zum Beiſpiel (in 1.) angeführt habe, iſt es ganz gleichgültig, ob man ſagt: ſie könne ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit verlängert werden; beides iſt richtig. Hier würde es eine leere Subtilität ſeyn, beides zu unterſcheiden; und ſo iſt es mit jedem Progreſſus, er geht ins Unendliche (M. I. 619.). Es iſt freilich richtiger, wenn man ſagt: ziehet eine Linie unbeſtimmbar weit, als ziehet ſie ins Unendliche fort. Denn unbeſtimmbar weit bedeutet, macht ſie ſo lang, als ihr wollt. Ins Unendliche aber bedeudet eigentlich, ihr ſollt niemals aufhören, ſie

Digitized by Google

zu verlängern, welches doch hierbei nicht die Abſicht iſt. Wenn aber vom können (in der reinen Anſchauung) die Rede iſt, ſo iſt der letztere Ausdruck ganz richtig, denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer gröſser machen. Und ſo verhält es ſich in allen Fällen, wo man vom Progreſſus ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar kann man in abſteigender Linie der Zeugung, d. i. von Vater auf Sohn, ohne Ende fortgehen, und auch ganz wohl denken, daſs die Reihe wirklich in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität (Vollſtändigkeit) der Reihe, weil ſolche nicht als Bedingung und gegeben vorausgeſetzt, ſondern nur als ein angeblich Bedingtes ohne Ende hinzugeſetzt wird (C. 539. f.), ſ. Geben, 6.

Ganz anders verhält es ſich mit dem Fortſchritt im Moraliſchen. Einem vernünftigen aber endlichen Weſen iſt z. B. nur der Progreſſus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, und nicht die endliche Erreichung derſelben, möglich. Hier iſt ins Unendliche nicht einerlei mit ins unbeſtimmbar Weite. Da nun vom Moraliſchen die Rede iſt, ſo giebt es hier zwei Seiten, nehmlich die Betrachtung des Moraliſchen in der Sinnenwelt, und die Betrachtung deſſelben als Beſchaffenheit eines Weſens mit freiem Willen, d. i. eines ſolchen, welches in Anſehung ſeines Willens nicht dem Geſetz der Nothwendigkeit in der Welt der Erſcheinungen (der Natur) unterworfen iſt, ſondern zu einer intelligibeln Welt (der Dinge an ſich) gehört. Die abſolute Totalität iſt in der Sinnenwelt nirgends zu finden, denn ſie iſt eine Vernunftidee; da ſie die Vernunft aber doch in Anſehung der moraliſchen Vollkommenheit, unter dem Namen der Heiligkeit,

Digitized by Google

von uns fordert. ſo muſs ſie in der Zeit, einer Bedingung der Sinnenwelt, als eine endloſe oder unendliche Reihe betrachtet werden; die aber in der intelligibeln Welt, wo die Zeit wegfällt, ein abſolutes Totum, ein unbedingt vollendetes Ganze, iſt. Wir müſſen uns nehmlich nothwendig vorſtellen, daſs der Unendliche, für den die Zeitbedingung nichts iſt, in der ins Unendliche fortgehenden Reihe des Wachsthums im Guten das Ganze (die Totalität) der Angemeſſenheit zu dem moraliſchen Geſetz ſiehet. Das endliche Geſchöpf aber betrachtet dieſe Vollkommenheit in der Zeit, und findet ſie daher in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar. Als Ding an ſich hingegen muſs die moraliſche Vollkommenheit (Heiligkeit) ein vollendetes Ganze und nicht bloſs, wie das in den Sinnen befindliche, nur ſo weit vorhanden ſeyn, als unſere Wahrnehmung reicht. In der ſinnlichen Anſchauung der endlichen Weſen alſo iſt die Heiligkeit derſelben ein Progreſſus ins Unendliche; in der intellectuellen Anſchauung Gottes hingegen ein vollendetes Ganze (P. 221.).

Prolegomena,

prolegomena, *prolégomènes*. Dieſen Namen führen Vorübungen, welche anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wiſſenſchaft wo möglich zu Stande zu bringen (P. 39.). Der Name iſt griechiſch, und bedeutet das, beim Vortrage der Wiſſenſchaft, Vorauszuſchickende, oder was wir im Deutſchen auch die Einleitung nennen.

2. Kant hat ſolche Vorübungen zur Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, geſchrieben, und es iſt die Frage, wie ſich dieſe Vorübungen, die er Prolegomena nennt, von denen, die Critik

der reinen Vernunft genennt werden, unterſcheiden. Denn beide ſind Propädeutiken oder Vorübungen zur Metaphyſik; beide unterſuchen das Vernunftvermögen. Man findet dieſe Frage beantwortet im Art. Critik der reinen Vernunft, II. Dieſe Prolegomena aber ſind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, ſondern für künftige Lehrer geſchrieben, und ſollen nicht den Vortrag der Metaphyſik anordnen, ſondern dieſe Wiſſenſchaft erſt erfinden helfen (Pr. 3.).

3. Dieſe Prolegomena ſind auch nicht für ſolche Gelehrte geſchrieben, denen die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt ihre Philoſophie iſt. Dieſe können ja der Welt nicht eher von dem Geſchehenen Nachricht geben, als bis diejenigen werden eine Metaphyſik zu Stande gebracht haben, die aus der reinen Vernunft ſelbſt ſchöpfen. Sonſt wird, ihrer Meinung nach, gemeiniglich nichts geſagt, was nicht ſchon ſonſt geſagt worden iſt, und in der That haben ſie auch gewiſſermaſsen nicht ganz unrecht; denn wie ſollte nicht zu jedem Neuen etwas altes Aehnliches gefunden werden, da der menſchliche Verſtand über unzählige Gegenſtände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weiſe geſchwärmt hat (Pr. 3. f.).

4. Dieſe Prolegomena ſind ferner dazu geſchrieben, daſs der ſelbſtdenkende Leſer gänzlich überzeugt werde, ohne die Befriedigung der in den Prolegomenen geäuſserten Forderungen könne es gar keine Metaphyſik geben. Bis auf Kant fehlte es aber an dieſer Befriedigung, alſo hat es vor Kant noch keine Metaphyſik gegeben. Da ſie aber doch eine Forderung der Vernunft iſt, ſo muſs eine neue Geburt derſelben unausbleiblich erfolgen (Pr. 6.).

5. Die Critik der reinen Vernunft, welche das reine Vernunftvermögen in ſeinem ganzen

Umfange und ſeinen Grenzen darſtellt, bleibt immer das Hauptwerk, welches alles erſchöpft, was zur Möglichkeit einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft nöthig iſt. Die Prolegomena ſtehen zwiſchen dieſer Critik, als der Grundlage der Wiſſenſchaft, auf die ſie ſich als Vorübungen der Wiſſenſchaft beziehen, und der Wiſſenſchaft ſelbſt in der Mitte. Jene Critik iſt die Wiſſenſchaft der Vernunftprüfung ſelbſt; dieſe Prolegomena geben nur eine Ueberſicht der Hauptgründe und Reſultate, und beziehen ſich immer auf die Critik ſelbſt. Die Critik geht ſyſtematiſch zu Werke, indem ſie in einem aneinander hängenden Gange fortſchreitet; die Prolegomena heben nur die Hauptmomente heraus, obwohl in der nehmlichen Folge. In der Critik ſteht die ganze Vernunftprüfung in ihren kleinſten Theilen vollſtändig da, in den Prolegomenen findet ſich nur das, was vornehmlich durch ſeine Wichtigkeit einleuchtet. Aber wozu dies, möchte man fragen; weil die Critik der reinen Vernunft allerdings ſchwer zu verſtehen iſt. Die Critik iſt ferner ſo weitläuftig, daſs nicht ein Jeder ſie durchzudenken Luſt haben möchte. Die Dunkelheit der Critik rührt aber zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl überſehen kann, auf die es bei der Unterſuchung ankommt. Da nun dieſe Beſchwerde gerecht iſt, ſo ſollen die Prolegomena derſelben abhelfen, und ſo zu einer Ueberſicht der ganzen Critik verhelfen (Pr. 15. f.).

6. Bei der Behandlung der Wiſſenſchaften iſt es gewöhnlich, daſs man ihnen nur ein neues Kleid anzieht. So möchte der gröſste Theil der Leſer und Nichtleſer der Critik ſich von derſelben zum voraus eben dieſe Vorſtellung machen (es ſei nach jener Gellertſchen Fabel immer der alte Hut, nur in einer neuen Form). Die Prolegomena ſollen nun dem Leſer zu der Einſicht

verhelfen, dafs die Critik eine ganz neue Wiſſenſchaft enthält. Ein Wink von Hume hat zwar zu dieſer Wiſſenſchaft die Veranlaſſung gegeben, aber er ſelbſt ahndete nicht einmal etwas von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenſchaft, ſondern ergab ſich gänzlich dem Skepticismus, und behauptete, Metaphyſik als Wiſſenſchaft *) ſei gar nicht möglich, ſ. Hume. Kant hingegen behauptet, Metaphyſik als Wiſſenſchaft ſei möglich, aber ehe man ſie als ein Syſtem erbaue, müſſe man erſt das Vernunftvermögen prüfen, aus welchem ſie entſpringt (Pr. 16. f.).

7. Die Critik der reinen Vernunft iſt durchaus nach ſynthetiſcher Lehrart abgefafst, in den Prolegomenen hingegen iſt der Plan nach analytiſcher Methode angelegt, nach welchem man bei der Vernunftprüfung verfahren kann. Wer nun die Prolegomena ſelbſt wiederum dunkel findet, der kann zu allem möglichen Talent haben, aber das Talent der Nachforſchung durch lauter abgezogene Begriffe geht ihm ab. Er ſollte aber dann auch nicht in Fragen der Metaphyſik den Meiſter ſpielen, und dreiſt entſcheiden (Pr. 20. ff.).

Kant. Prolegom. S. 2. f. — S. 9 — S. 15. ff. — S. 20 — §. 4. S. 39.

Prosyllogismus,

prosyllogismus, *prosyllogiſme*. Dieſen Namen, der eigentlich einen Vorſchluſs bedeutet, führt derjenige Schluſs in einer Reihe von

---

*) Nehmlich in poſitiver Bedeutung; denn er nannte ſeine Behauptung: alle Erkenntniſſe *a priori* wären nichts als falſch geſtempelte Erfahrungen, welches eben ſo viel heiſst, als es gebe keine poſitive Metaphyſik, ſelbſt Metaphyſik, und legte ihr einen hohen Werth bei (Pr. 9.).

Digitized by Google

Schlüssen, der die Prämisse eines andern Schlusses zur Conclusion hat; so dass der letztere eine Folge des erstern als seines Grundes ist. Eben so heisst derjenige Schluss in einer Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Conclusion eines Prosyllogismus ist, so dass der letztere ein Grund des erstern als seiner Folge ist, ein Episyllogismus, welches einen Nachschluss bedeutet (L. 209.).

2. Beispiel.

a.

Prämissen { Obersatz: Alle Menschen sind endliche Wesen;
Untersatz: Cajus ist ein Mensch;

Conclusion: Also ist Cajus ein endliches Wesen.

b.

Prämissen { Obersatz: Alle endliche Wesen sind sinnliche Wesen;
Untersatz: Cajus ist ein endliches Wesen;

Conclusion: Also ist Cajus ein sinnliches Wesen.

c.

Prämissen { Obersatz: Alle sinnliche Wesen streben nach Glückseligkeit;
Untersatz: Cajus ist ein sinnliches Wesen;

Conclusion: Also strebet Cajus nach Glückseligkeit.

3. Erläuterung des Beispiels. Die Schlüsse a, b und c machen eine Reihe von

Schlüssen aus. Man kann nun in dieser Reihe auf eine doppelte Art im Schliefsen fortschreiten, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, nach der Ordnung a, b, c; oder von den Folgen hinauf zu den Gründen, nach der Ordnung c, b, a. Das letzte geschieht durch die Prosyllogismen b und a. Von dem Schluss c ist nehmlich diejenige Prämisse, welche der Untersatz heifst: Cajus ist ein sinnliches Wesen, die Conclusion des Schlusses b, darum heifst der Schluss b der Prosyllogismus vom Schluss c, und der Schluss c der Episyllogismus des Schlusses b, weil seine eine Prämisse die Conclusion jenes Prosyllogismus ist. Eben so ist der Untersatz oder die zweite Prämisse des Schlusses b: Cajus ist ein endliches Wesen, die Conclusion des Schlusses a. Darum ist a ebenfalls ein Prosyllogismus von b, und b ein Episyllogismus von a; und so kann nun auch ein Schluss durch seinen Obersatz mit einem andern zusammenhängen, dessen Conclusion dieser Obersatz ist. Eine solche aus zwei, drei oder mehrern Schlüssen bestehende Reihe heifst ein zusammengesetzter, ein einziger aus den beiden Prämissen und der Conclusion bestehender Schluss hingegen, ein einfacher Schluss. Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehrerern Vernunftschlüsse durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird *ratiocinatio polysyllogistica* oder eine Kette von Vernunftschlüssen genannt.

Man kann sie ganz allgemein durch folgendes Schema vorstellen:

I.	M ist N;	II.	N. ist P.
	A ist M;		A ist N;
	A ist N;		A ist P.
IV.	P. ist Q;	IV.	Q ist B;
	A ist P;		A ist Q;
	A ist Q.		A ist B.

u. s. w.

Digitized by Google

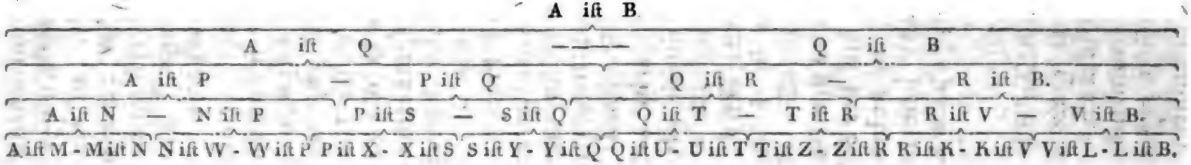
Man kann hieraus eine Schlufskette (*sorites*) machen, welche so ausieht:

A ist M;
M ist N;
N ist P;
P ist Q;
Q ist B;

Also A ist B.

Da jede Prämisse die Conclusion aus zwei andern Prämissen seyn mufs, so stellt folgende Figur den ganzen Zusammenhang vor; wo unter jedem Satze die zwei Prämissen stehen, aus welchen erfolgt:

Seite des Abſteigens oder des Bedingten



u. ſ. w.

Seite des Aufſteigens oder der Bedingungen (Lambert Organon 1. Th. §. 295. f. u. 300.).

(L. 209.).

Digitized by Google

4. Im Vernunftschluss gelangt man also durch eine Reihe von Bedingungen, welche die Prämissen heissen, zu einer Erkenntniss, welche die Conclusion genannt wird, die durch die *ratiocinatio polysyllogistica* immer weiter fortgesetzt werden kann. Dieses ist aber sowohl bei den kategorischen als hypothetischen Schlüssen möglich. Schlüsse heissen nehmlich kategorisch oder hypothetisch, je nachdem der Obersatz ein kategorisches oder hypothetisches Urtheil ist, welches an dem gegebenen Exponenten dieser Urtheile zu sehen ist. Dieser Exponent ist das Zeichen, welches das Kategorische oder Hypothetische des Urtheils ausdrückt. Der Exponent des kategorischen Urtheils ist die Copula ist, die in demselben ohne allen Zusatz Subject und Prädicat mit einander verknüpft, so dass dabei weder wenn, noch so, noch oder, kurz gar keine Bedingung dabei steht. Das gegebene Beispiel enthält folglich blos kategorische Schlüsse. Der Exponent des hypothetischen Urtheils ist die darin befindliche Consequenz, in so fern sie durch die Wörter wenn und so ausgedrückt wird, z. B. wenn alle Cörper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. Man kann also in kategorischen und hypothetischen Vernunftschlüssen die Reihe der Schlüsse sowohl auf der Seite der Bedingungen, durch Prosyllogismen, oder auf der Seite des Bedingten, durch Episyllogismen, in unbestimmte Weiten (*in indefinitum*) fortsetzen; jene heisst die aufsteigende, diese die absteigende Reihe der Vernunftschlüsse (C. 387.).

5. Mit der Reihe der Prosyllogismen verhält es sich aber ganz anders als mit der Reihe der Episyllogismen. Denn, in der aufsteigenden Reihe der Vernunftschlüsse ist die Conclusion immer nur bedingt gegeben, nehmlich unter der Bedingung der Prämissen, welche aber wieder Con-

clusionen aus andern Prämissen der Prosyllogismen sind. Die Conclusion in 2. c. dass Cajus nach Glückseligkeit strebt, ist nur unter den Bedingungen in den beiden Prämissen richtig, von denen der Untersatz wieder die Conclusion aus den Prämissen in b ist. Folglich kann man zu der Erkenntniss in einer Conclusion vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, dass alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen (alle Prämissen aller Prosyllogismen) gegeben sind. Auf der Seite der Bedingungen fordert man also Totalität; denn nur unter der Voraussetzung aller Prämissen aller Prosyllogismen ist das Urtheil in der Conclusion eines Vernunftschlusses *a priori* möglich, weil, wenn nur eine dieser Prämissen fehlte, es damit an einem der Möglichkeit dieser Conclusion fehlen würde. Auf der Seite des Bedingten ist es dagegen ganz anders; denn die Folgerungen aus einer Conclusion, die wieder zur Prämisse eines Episyllogismus gemacht wird, bilden nur eine werdende, aber nicht eine schon ganz vorausgesetzte, oder eine gegebene Reihe; mithin wird hier nur ein potentialer (logisch-möglicher, nicht schon wirklicher) Fortgang gedacht. Daher, wenn eine Erkenntniss (in einer Conclusion) als bedingt (durch Prämissen) angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen (der Prämissen in den Prosyllogismen) in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wie weit der Fortgang von einer Erkenntniss sich aber *a parte posteriori* (in absteigender Linie erstrecke, kann der Vernunft ganz gleichgültig seyn, indem die Conclusion durch ihre Gründe *a parte priori* (die Prämissen in aufsteigender Linie) schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun seyn, dass auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe, oder *a parte*

priori ohne Grenzen ſei: ſo muſs ſie doch Totalität der Bedingungen enthalten, wenn wir auch nie bis zu jenem Erſten gelangen ſollten. Dieſes iſt eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniſs als *a priori* beſtimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an ſich ſelbſt, und dann bedarf es keiner Gründe (wie z. B. in den mathematiſchen Axiomen), oder als abgeleitet, dann muſs es in der Reihe ſeiner Gründe einen abſolut erſten, oder Grund an ſich ſelbſt geben, der weiter keiner Gründe bedarf, und ſo doch die ganze Reihe ſelbſt unbedingter Weiſe oder an ſich ſelbſt wahr ſeyn (C. 388. M. I., 436.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch, II. Abſchn. S. 387. ff.

Pſychologie,

Seelenlehre (C. 395.), Pſychologie des innern Sinnes, *pſychologia*, *pſychologie*. Unter dieſem Namen kann man die ganze Erkenntniſs vom denkenden Subject zuſammenfaſſen, und daraus eine Wiſſenſchaft (im weitern Sinne des Worts) alles desjenigen bilden, was im innern Sinne zu finden ſeyn muſs und zu finden iſt (C. 391.). Sie iſt ein Theil der Phyſik im weiteren Sinne, ſ. Phyſik.

2. Die Philoſophie über das denkende Subject, welches man Seele nennt, fuſst ſich entweder auf Gründe der Erfahrung, dann heiſst ſie empiriſche Pſychologie, oder ſie trägt ihre Lehren lediglich aus Principien *a priori* vor, und wird rationale oder reine Pſychologie genannt. Bei der empiriſchen Pſychologie liegt innere Erfahrung zum Grunde, nehmlich über die denkende Natur des Menſchen; ſie iſt alſo Erkenntniſs *a poſteriori*, oder aus dem durch den innern

Sinn Gegebenen (Pr. 24.). Sie muſs aber jederzeit von dem Range einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes nicht anwendbar iſt, und weil ſie in ihr das Mannigfaltige der innern Beobachtung nur durch bloſse Gedankentheilung von einander abſondert, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject ſich unſern Verſuchen der Abſicht angemeſſen von uns unterwerfen läſst, und ſelbſt die Beobachtung an ſich ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes alterirt und verſtellt. Sie kann daher nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden (N. XI.). Man kann dieſe empiriſche Pſychologie auch Anthropologie des innern Sinnes nennen, und ſie iſt die Kenntniſs unſers denkenden Selbſt im Leben, eine theoretiſche Erkenntniſs, die aus der Beobachtung unſrer ſelbſt geſchöpft wird, ſ. Anthropologie. Wolf hat zuerſt zwiſchen empiriſcher und rationaler Pſychologie unterſchieden.

3. Die reine Vernunft fordert ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches Subject, auf welches ſich zuletzt alle Prädicate beziehen, das aber weiter nicht Prädicat eines andern Subjects ſeyn kann, und giebt ſo die Idee zu einer tranſcendentalen Seelenlehre (*pſychologia rationalis*) als der Wiſſenſchaft von dieſer Idee (C. 391. 400.) S. Paralogismus und Ich. Dieſe Wiſſenſchaft iſt, als poſitive oder ſolche, die etwas lehrt, eine Scheinwiſſenſchaft; als negative oder ſolche, die Scheinerkenntniſſe aufdeckt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur, die die Na-

tur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände betrachtet. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung hyperphyſiſch und transſcendent iſt, ſo entſteht eine vermeintliche Erkenntniſs des überſinnlichen Grundes (Subſtrats) aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ſei dieſer Grund ein exiſtirender abſoluter Gegenſtand. Die Erkenntniſs des Scheins bei dieſer Scheinwiſſenſchaft iſt wahr und könnte die transſcendentale Pſychologie genannt werden. Dieſe Wiſſenſchaft lehrt die Natur der pſychologiſchen Idee, welche darin beſteht, daſs wir, vermöge dieſes regulativen Vernunftbegriffs, alle Erſcheinungen, Handlungen, und jede Empfänglichkeit unſeres Gemüths, an dem Leitfaden der innern Erfahrung ſo verknüpfen müſſen, als ob unser Gemüth eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daſs ihre Zuſtände, zu welchen die des Cörpers nur als äuſsere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln (C. 700.). Wenn aber der Gebrauch der Vernunft in einer rationalen Naturbetrachtung phyſiſch oder immanent iſt, ſo entſteht eine ächte Erkenntniſs des Gegenſtandes des innern Sinnes, der Seele. Dieſe Erkenntniſs von den Grundbegriffen überhaupt der denkenden Natur, oder der Metaphyſik der denkenden Natur, heiſst immanente rationale Pſychologie, wenn man nehmlich die transſcendentale und immanente rationale Pſychologie unter dem allgemeinen Namen der rationalen Pſychologie zuſammenfaſſen und darunter die Wiſſenſchaft von dem verſtehen wollte, was einem denkenden Weſen als ſolchem zukommt (Schulz Prüfung I. S. 238.). (C. 874. f.), ſ. Encyclopädie, 12. f.

4. Ariſtoteles hat zuerſt eine Pſychologie geſchrieben (Περι ψυχης in OO. Tom. I. 1597. 8. p. 1369.

d by Googl

ſqq.). Er unterſucht in derſelben zuerſt die Natur und Subſtanz, ſodann die Accidenzen der Seele; und von dieſen wieder erſt die eigenthümlichen, dann die gemeinſamen. Er unterſucht zugleich dasjenige, was man vor ihm über die Seele geſagt hat, und liefert dadurch eine Geſchichte der pſychologiſchen Erkenntniſſe vor ſeiner Zeit. Das Lebendige, ſagt er, unterſcheide ſich nehmlich von dem Lebloſen hauptſächlich durch zwei Stücke, die Bewegung und die Empfindung. Demokrit behauptete daher, die Seele ſei ein gewiſſes Feuer und Wärme, die aus unzähligen runden Atomen beſtände, welche beſtändig aus der Luft ein- und ausgeathmet würden; auch Leucipp war dieſer Meinung. Selbſt die Pythagoräer ſcheinen ſich die Seele ſo vorgeſtellt zu haben, nehmlich einige als aus Elementen beſtehend, die in der Luft ſchwimmen, andere, daſs ſie das ſei, was dieſe bewege. Sie alle ſcheinen die Bewegung als etwas der Seele eigenthümliches angeſehen zu haben. Demokrit ſagte, die Seele und der Verſtand ſei eins und daſſelbe. Anaxagoras aber, die Seele ſei die Urſache des Verſtandes. So trägt Ariſtoteles auch die Vorſtellungen des Plato im Timäus, des Thales, Diogenes, Alkmäon, Hyppon, Kritias vor, die alle der Seele drei Stücke, Bewegung, Empfindung und Uncörperlichkeit, beilegen. Er unterſucht dann im zweiten Buche dieſe Stücke ſelbſt. Hierauf geht er zu den Sinnen fort. Er handelt in einem eigenen Buche, welches aber zu dem Buche von der Seele zu gehören ſcheint, und die Ueberſchrift hat: über die Empfindung und das Empfindbare, von den jedem Thiere eigenthümlichen und den ihnen gemeinſamen Operationen, wie er es nehmlich im Anfange des Buchs von der Seele verſprochen hatte. Andere Bücher, die ebenfalls zu dem von der Seele zu gehören ſcheinen, haben die Ueberſchrift: vom Gedächtniſs und der Erinnerung; vom Schlaf

Digitized by Google

und Wachen; von den Träumen; von dem Weisſagen durch Träume; Von der gemeinſamen Bewegung der Thiere; von der Länge und Kürze des Lebens; von der Jugend und dem Alter, dem Leben und Tode; vom Athemhohlen; und von der Geſundheit und Krankheit.

5. In Descartes Werken finden ſich metaphyſiſche Meditationen, in welchen Gottes Daſeyn und daſs die menſchliche Seele vom Cörper unterſchieden ſei, demonſtrirt wird (*Meditationes de prima philoſophia, in quibus Dei exiſtentia et animae humanae a corpore diſtinctio, demonſtrantur, edit.* 3. *Amſtelod.* 1650. 4.); auch hat Descartes ein Buch über die Leidenſchaften der Seele geſchrieben, welches zuerſt in franzöſiſcher Sprache herauskam, nachher aber ins Lateiniſche übeſetzt wurde (*Paſſiones animae. Amſtelod.* 1650. 4.). Malebranche hat in den zwei erſten Bänden ſeiner Unterſuchungen über die Wahrheit ebenfalls pſychologiſche Gegenſtände behandelt (*De la recherche de la verité* 4. *Tomes.* 8. *edit. à Paris* 1749. 8.). In des Spinoza Ethik (B. v. S. Sittenlehre; aus dem Lateiniſchen überſetzt, Frkf. u. Leipz. 1744. 8. §. 121. ff. S. 108. ff.) findet man eine Art von rationaler Pſychologie. Wolf aber hat zuerſt die empiriſche Pſychologie von der rationalen getrennt. Er hat ſich überhaupt das Verdienſt erworben, zuerſt die Pſychologie, als eine eigene Wiſſenſchaft, in ſyſtematiſcher Geſtalt behandelt zu haben (*Pſychologia empirica, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide conſtant, continentur. Edit. nova. Frcft. et Lipſ.* 1738. 4. und: *Pſychologia rationalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innoteſcunt, per eſſentiam et naturam animae explicantur. Edit. nova. Frcft. et Lipſ.* 1740. 4.). In der em-

piriſchen Pſychologie geht Wolf unmittelbar von der Erfahrung aus, verſucht die Erfahrungserkenntniſs der Seele in ſyſtematiſcher Ordnung vorzutragen, und ſteigt überall analytiſch von den Folgen und Wirkungen zu ihren höhern Gründen und Bedingungen auf. In der rationalen Pſychologie ſucht er auf ſynthetiſchem Wege aus einem metaphyſiſchen Begriffe von der Seele die Vermögen und Wirkungsgeſetze der Seele *a priori* abzuleiten. Nach ihm iſt bis auf Kant in Anſehung des Begriffs einer Pſychologie, und der Eintheilung deſſelben wenig geleiſtet worden. Kants pragmatiſche Anthropologie iſt eine empiriſche Pſychologie zum Behufe eines klugen Verhaltens gegen Menſchen geſchrieben. S. übrigens Paralogismus, Ich und Seele.

Pſychologiſch,

pſychologicus, *pſychologique*. So heiſst alles, was zur Seele, als ſolcher, gehört, ſ. Seele. Transſcendentale pſychologiſche Idee, ſ. Vernunftbegriff, und Pſychologie, 3. Dieſe pſychologiſche Idee, Begriff von einem Geiſte, der als Seele mit dem Cörper verknüpft iſt, iſt ein Vernunftbegriff, welcher in der Pſychologie vorkömmt, und die Seele als ein abſolutes, alſo überſinnliches, Subject vorſtellt.

Digitized by Google

Q.

Qualificirt,

qualificatus, *qualifié*. Ein Beiwort, womit bezeichnet wird, dafs eine Gefinnung ſich durch die That erweiſet, und darum vorzüglich einen gewiſſen Namen verdient. Kant bedient ſich dieſes Beiworts allein von den Laſtern des Neides, der Undankbarkeit und Schadenfreude, ſ. Miſsgunſt.

1. Der Neid (*livor*) iſt der Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht. Er heiſst aber qualificirter Neid, wenn er zur That ausſchlägt, ſo dafs der Neidiſche das Wohl Anderer wirklich ſchmälert. Wenn alſo die Leidenſchaft des Neides in wirkliche Handlungen ausbricht, die das Glück Anderer zu zerſtören beabſichtigen, dann iſt dieſes ſcheuſsliche Laſter qualificirter Neid. Schlägt der Neid nicht zur That aus, ſo heiſst er nur Miſsgunſt (*invidentia*) (T. 133. f.).

2. Die Undankbarkeit gegen ſeinen Wohlthäter iſt der Hang, ſeinen Wohlthäter zu verachten, oder ihn gar zu haſſen. Sie heiſst aber qualificirte Undankbarkeit, wenn ſie gar ſo weit geht, dafs ſie zur That ausſchlägt, und feindſelig gegen den Wohlthäter iſt. Wenn alſo die Undank-

barkeit in Haſs gegen den Wohlthäter ausbricht, und das Glück deſſelben zu zerſtöhren beabſichtigt, dann iſt dieſes verabſcheuungswürdige Laſter qualificirte Undankbarkeit. Schlägt die Undankbarkeit nicht zur That aus, ſo heiſst ſie Unerkenntlichkeit (T. 134.).

3. Die Schadenfreude iſt der Hang eines Menſchen, ſein Vergnügen in dem Unheil Anderer zu ſuchen, obwohl dieſe ihm nichts Uebels zugefügt haben, und wohl gar ſeine Freunde ſind. Sie heiſst aber qualificirte Schadenfreude, wenn ſie gar ſo weit geht, das Uebel oder Böſe ſelbſt bewirken zu helfen, und alſo feindfelig gegen Andere iſt. Wenn alſo die Schadenfreude den Menſchenhaſs ſichtbar macht, und das Glück Anderer zu zerſtöhren beabſichtigt, dann iſt dies gräſsliche Laſter qualificirte Schadenfreude. Schlägt die Schadenfreude nicht zur That aus, ſo iſt ſie nicht qualificirt, hat aber keinen beſondern Namen.

Qualität,

Beſchaffenheit, ποιοτης, *qualitas*, *qualité*. Die Kategorie der Syntheſis des Verſchiedenartigen in der Empfindung überhaupt, durch welche das Verſchiedenartige in Verknüpfung geſetzt wird. Wenn ich mir z. B. die Qualitäten eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Zugleich aber verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Empfindungen, als eines Verſchiedenartigen, zu einem Ganzen, und die Einheiten oder der Begriff, durch welche

Digitized by Google

ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, ſind die Qualitäten. Durch dieſen Begriff wird es mir möglich, mir Raum und Zeit als erfüllt zu denken, und die Anſchauungen, ſie mögen rein oder empiriſch ſeyn, bekommen durch ihn einen Inhalt. Dieſe Verknüpfung zu Qualitäten (Beſtimmungen des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Verſchiedenartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Empfindung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Empfindung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Qualität denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Empfindung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verbindenden Stoff lieliefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dieſes Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstſeyn des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Qualität, ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. i. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Qualität, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Qualität zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Qualität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Verſchiedenartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Qualität heiſst (C. 106.). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Qualität der Begriff von der Erzeugung der Vorſtel-

lung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Verſchiedenartigen.

2. Die Qualität iſt eigentlich das Reale in der Erſcheinung, oder das, was den Raum oder die Zeit erfüllt. Da nun die Empfindung durch den Sinn allein dieſes Reale giebt, die Empfindung aber das Empiriſche iſt, ſo iſt alle Qualität der Empfindung jederzeit blofs empiriſch, und kann *a priori* nicht vorgeſtellt werden, z. B. Undurchdringlichkeit, Farben, Licht, Geſchmack, Töne, Härte u. ſ. w. (C. 217.). Aber eins kann doch an der Qualität *a priori* erkannt werden, nehmlich die intenſive Quantität derſelben, oder daſs ſie einen Grad haben muſs, der bei derſelben Qualität einerlei und verſchieden ſeyn kann, ſ. Empfindung, 5. ff. (C. 218.). Die Qualitäten laſſen ſich nicht conſtruiren, und folglich nicht *a priori* anſchauen, ſondern empfinden, und nur vermittelſt einer empiriſchen Anſchauung (Anſchauung mit Empfindung) erkennen. Daher kann auch eine Vernunfterkenntniſs derſelben nur durch Begriffe, nicht durch mathematiſche Conſtruction möglich ſeyn. Schultz ſagt (Erläuter. 2. Th. §. 92.): „Bezieht ſich die Empfindung auf den Gegenſtand, ſo heiſst ſie daher empiriſche Anſchauung; allein das iſt unrichtig. Nicht die Empfindung iſt empiriſche Anſchauung, denn Empfindung iſt gar nicht Anſchauung, ſondern das, was einer Anſchauung Inhalt giebt, und wodurch ſich die Anſchauung auf den Gegenſtand bezieht, oder wodurch es möglich wird, in ihr einen Gegenſtand unmittelbar oder auch durch Begriffe zu erkennen. Anſchauung unterſcheidet ſich zulänglich durch ihre Extenſion von der Empfindung, die blofs Intenſität hat. Die Empfindung giebt der Anſchauung die Materie, die Anſchauung giebt der Empfindung die Form und Objectivität. Darum dachte man ſich ſonſt die Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den Qualitäten der Dinge;

allein ſie handelt auch von Gröſsen oder Quantitäten, ſ. Conſtruiren, 7. f. u. Mathematik, auch Philoſophie (C. 207. f. u. 742. f.).

3. Der Begriff der Qualität iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht qualitative (bejahende, verneinende und unendliche) Urtheile fällen könnten, ſ. Function, 8. ff. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Verſchiedenartige durch eine Vorſtellung (Qualität) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht eine Vorſtellung unter mehrere verſchiedenartige unterordnen (die Prädicate), und die Vorſtellung von der Sphäre des Prädicats haben, unter welches die Vorſtellung des Subjects ſubſumirt wird. S. Kategorie, 15. 18. ff.

4. Die Qualität kann aber nur als eine reale innere Beſtimmung ſolcher Dinge erkannt werden, welche wir wahrnehmen können, welches durch Empfindung geſchieht, und dieſe müſſen eine Qualität haben. Ueberſinnliche Dinge werden nicht empfunden, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſſern, noch im innern Sinne befinden. Daher läſst ſich wohl das Verſchiedenartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft denken, weil ſich eine Vorſtellung unter mehrere Prädicate ſubſumiren, oder ein qualitatives Urtheil fällen läſst, ohne daſs man dabei an Empfindung denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Qualität oder dem Inhalt eines Begriffs; nehmlich daſs ein Begriff entweder unter (Realität), oder auſſer der Sphäre eines andern Begriffs (Negation), oder in der Sphäre eines Begriffs, der auſserhalb der Sphäre eines andern liegt (Limitation), gedacht wird (L. 160.); ſo daſs eben hierdurch die Vorſtellung der Verſchiedenartigkeit in dem Subject, durch die Subſumtion unter mehrere ſolche

Prädicate, als auch zwiſchen dem Subject und andern Subjecten, die nicht mit ihnen unter daſſelbe Prädicat ſubſumirt werden können, durch die negativen Urtheile möglich wird. Wird aber einem Dinge Qualität ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, ſie beſtehe nicht bloſs in dem Inhalt meines Begriffs von ihm, ſondern es habe auſser meinen Gedanken eine Qualität, wodurch die reale von der logiſchen Beſchaffenheit oder Qualität unterſchieden iſt: ſo muſs ſie in der Empfindung gegeben ſeyn, folglich muſs das Ding dann ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn.

5. Denn ich kann mir eine Qualität nur dadurch vorſtellen, daſs ich mir eine Empfindung wovon, folglich es als in der Zeit vorhanden denke. Die Vorſtellung nehmlich, die im reinen Verſtande der Empfindung correſpondirt, iſt das Reale, oder die Vorſtellung davon, daſs etwas in der Zeit befindlich iſt. Und eben dieſes Reale in der Erſcheinung iſt, durch den Verſtand gedacht, die Qualität. Die Vorſtellung des reinen Verſtandes davon, daſs keine Empfindung vorhanden ſei, iſt die Negation, oder die Vorſtellung vom Nichtſeyn in der Zeit. Ich ſetze aber ſowohl bei dem Realen als der Negation hinzu, in der Zeit, weil wir uns ohne dieſe ſinnliche Form kein Seyn oder Nichtſeyn vorſtellen können. Der Verſtandesbegriff des Realen und der Negation iſt aber bloſs der Begriff des Vorhandenſeyns und nicht Vorhandenſeyns; wozu nun die Sinnlichkeit durch die Vorſtellung von Zeit und Raum noch die Möglichkeit giebt. Die Entgegenſetzung des Realen und der Negation geſchieht alſo dadurch, daſs dieſelbe Zeit durch den Begriff des Realen als erfüllt, und durch den Begriff der Negation als leer gedacht wird. Die Zeit iſt nur die Form der Anſchauung, mithin nur die Form der Dinge, in ſo fern ſie Erſcheinungen ſind. Wenn ſich nun der

Verſtand die Empfindung als das Subjective denkt, dem etwas Objectives, das Empfundene, correſpondirt, ſo ſtellt er ſich dies als die Materie aller Gegenſtände vor, als wären dieſes Dinge, die auch an ſich ſo vorhanden ſeyn könnten, und dieſe transſcendentale (Vorſtellungen *a priori* möglich machende) Vorſtellung von der Materie der Gegenſtände heifst die Sachheit oder Realität derſelben. S. Empfindung, 4. f. Da nehmlich die Qualität eigentlich ein Begriff des reinen Verſtandes, das aber, was als ſolche empfunden und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt: ſo mufs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Qualität, und folglich die Vorſtellung, dafs die ſinnlichen Gegenſtände Realität haben, möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, dafs wir uns eine continuirliche und gleichförmige Erzeugung der Qualität von Etwas in der Zeit, oder einen gewiſſen Grad der Empfindung (der durch den Begriff der Limitation oder Begrenzung zu denken möglich wird) bis zu Null oder dem Nichtſeyn (Negation), oder auch umgekehrt, vorſtellen können (C. 182. M. I. 201.).

6. Man ſieht hieraus, dafs wir zur eigentlichen Erkenntnifs die Kategorie der Qualität blofs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit ſind. Man kann daher auch die Qualität nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit derſelben verſtändlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Qualität gedacht wird, ſo kann man das nicht anders (man müſste denn, wie zu Anfang dieſes Artikels, blofs angeben wollen, was durch dieſe Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieſer Einheit, als ihre Merkmale gedacht wird),

als etwa ſo: ſie iſt die Beſtimmung eines Dinges, dadurch etwas Reales in ihm gedacht werden kann. Allein dieſes Reale kann man ſich im Gegenſatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man ſich eine vermittelſt der Empfindung erfüllte Zeit gedenkt oder eine Syntheſis (des Verſchiedenartigen) in der Zeit. Hierdurch ſieht man erſt die Möglichkeit der Verknüpfung des Verſchiedenartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung ſich von der Namenerklärung zu Anfang dieſes Artikels unterſcheidet (C. 300.). S. Gebrauch, empiriſcher, das Beiſpiel.

7. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht eine Qualität hätte. Denn ſelbſt die Wahrnehmung eines Gegenſtandes, als Erſcheinung (empiriſche Vorſtellung), iſt nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in der Empfindung (die Vorſtellung der Qualität) möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Verſchiedenartigen gedacht wird (Pr. 91. f.).

8. Aeſthetiſche Qualität oder Beſchaffenheit (*qualitas aeſthetica*) eines Objects iſt, was an der Vorſtellung eines Objects bloſs ſubjectiv iſt, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenſtand ausmacht (U. XLII. M. II. 429.); z. B. daſs ein Gegenſtand ſchön, angenehm, u. ſ. w. iſt, ſind äſthetiſche Qualitäten deſſelben, denn Schönheit, Annehmlichkeit u. ſ. w. ſind Beziehungen auf Subjecte, die Geſchmack, Sinne u. ſ. w. haben, wodurch dieſe Beziehungen allein möglich ſind, und ohne welche ein Gegenſtand weder ſchön, noch angenehm ſeyn kann. S. Luſt, 2. f. und Gültigkeit, 2.

9. Qualität des Geſchmacksurtheils, ſ. Geſchmacksurtheil, f.; ſie iſt das erſte Ob-

ject der Unterſuchung äſthetiſcher Urtheile, ſ. Geſchmacksurtheil, I.; Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen ſ. Erhabenheit 5.

Qualitäten der Cörper, die man *primariae*, allgemeine Beſchaffenheiten (*qualitates corporum univerſorum*, *attributa corporum*); und *ſecundariae*, abgeleitete oder zufällige Beſchaffenheiten (*proprietates corporum*) nennt, ſ. Idealismus, critiſcher, S. 394.

Qualität der Sinnenvorſtellung, welche Raum heiſst, ſ. Gültigkeit, 2.

Qualitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantität,

ſ. Gröſse.

Quantitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantum,

ſ. Gröſse, 9. u. flieſsende Gröſsen, 2.

R.

Race,

progenies classifica, race. Eine solche Abartung, welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzungen in andere Landstriche), in langen Zeugungen, unter sich beständig erhält, als auch in der Vermischung mit andern Abartungen desselben Stammes jederzeit halbschlächtige Junge zeugt (S. III., 69.). Kant hat über die verschiedenen Racen der Menschen, worunter einige wohl gar verschiedene Arten, andere einen ganz unerheblichen Unterschied der Menschen verstehen, zwei Abhandlungen geschrieben, aus denen ich hier, mit Einschaltung dessen, was er in der Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie darüber sagt, das Hauptsächlichste herfetzen will.

1. Von der Verschiedenheit der Racen überhaupt. Im Thierreiche gründet sich die Natureintheilung in Gattungen (Naturgattungen, *species naturales*) und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung; Einheit der Gattung und Einheit der für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltenden zeugenden Kraft ist daher einerlei. Daher muss die Büffonsche Regel eigent-

Digitized by Google

lich nur für die Erklärung der Naturgattung der Thiere angeſehen werden, daſs nehmlich die mit einander fruchtbare Jungen erzeugenden Thiere doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören. Die Schuleintheilung theilt nach Aehnlichkeiten ein, und gehet auf Claſſen, *) die Natureintheilung nach Verwandſchaften, und gehet auf Stämme. S. Menſchenſchlag; wo man auch den Begriff der Abartung erklärt und den der Race noch weiter erläutert findet (T. III. 65. ff.).

Sind die erblichen Merkmahle der Abſtammung einſtimmig mit der Abkunft, ſo heiſsen ſie Nachartung; ſo artet das Kind dem Vater oder der Mutter nach. Erbliche Merkmahle der Abſtammung, wenn ſie mit der Abkunft nicht einſtimmig ſind, das heiſst, wenn ſie die urſprüngliche Stammbildung nicht mehr herſtellen können, nennt man Ausartung (*degeneratio, ſ. progenies ſpecifica*); die man aber nicht annehmen kann, weil ſie dem Geſetz der Natur (der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. So würde ein nicht bloſs den Eltern und der Familie, ſondern ſelbſt der Menſchengeſtalt ganz unähnliches Kind ausgeartet ſeyn. Die Abartungen, welche nacharten, und in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heiſsen Spielarten; **) die Abartun-

---

*) Dieſe Claſſen ſind nur alsdann Racen zu nennen, wenn ihre Charakterunterſchiede unausbleiblich (ſowohl in eben derſelben Claſſe, als in Vermiſchung mit jeder andern) anarten. Sonſt ſind es Schulgattungen (*ſpecies artificiales*), ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmahle der bloſsen Vergleichung ſtehen. Sie gehören zur Naturbeſchreibung (S. III. 375.). So theilt Linné die Thiere in 6 Claſſen ein, welche Schulgattungen ſind; nehmlich in Säugethiere, Vögel, Amphibien, Fiſche, Inſecten und Würmer.

**) Die Race der weiſsen Menſchen hat z. B. vier Spielarten: die Fleiſchfarbenen, welches die meiſten Europäer ſind;

gen aber, ſo zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, alſo nicht claſſifiſch ſind, heiſsen Varietäten, z. B. eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächſten Eltern reproducirt, desgleichen der Unterſchied der Blonden und Brünetten. Man kann es nach folgendem Schema überſehen:

Thiere, ſo mit einander Junge zeugen, gehören zu einem Stamm.

Die Jungen haben die nehmlichen Merkmahle. Nachartungen		Die Jungen haben abweichende Merkmahle. Abartungen		
gänzliche Verſchiedenheit der Merkmahle: Ausartung.	nothwendige halbſchlächtige Zeugung: Race.	nicht nothwendige halbſchlächtige Zeugung: Spielart.	Halbſchl. Zeugung, aber erlöſchend: Varietät.	nur oft, aber nicht immer erblich: beſonderer Schlag.

Die Beiſpiele dazu ſ. in Menſchenſchlag.

2. Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedenen Racen. Der Begriff einer Race enthält alſo

a. den Begriff eines gemeinſchaftlichen Stammes *);

---

die Dunkelgelben, dies ſind die Mongolen; die Bräunlichgelben oder Kreolen; und die Bräunlichweiſsen oder Mauritanier, welche allein Mohren heiſsen können. (Girtanner, über das Kant. Princ. S. 59. f.).

*) Wegen dieſer Einheit des Stammes können dieſe Unterſchiede einer Gattung nicht Arten oder Species, ſondern müſſen Racen heiſsen. Die Weiſsen ſind nicht eine beſondere Art in der Menſchengattung, von der der Schwarzen unterſchieden; und es giebt gar keine verſchiedenen Arten von Menſchen. Anfänglich, wenn man bloſs die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Claſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammung, ſo muſs ſich zei-

b. nothwendige erbliche Charaktere des claſſiſchen Unterſchieds der Abkömmlinge von einander.

Kant nimmt nun vier Racen der Menſchengattung an; die Stammgattung ſind Weiſse von brünetter Farbe:

a. Die Race der Weiſsen oder Hochblonde von feuchter Kälte. Sie hat ihren vornehmſten Sitz in Europa. Dann vom Cap Finisterrä über Nordcap, den Obſtrom, die kleine Bucharei, Perſien, das glückliche Arabien, Abyſſinien, die nördliche Grenze der Sahara, bis zum weiſsen Vorgebirge in Africa, oder der Mündung des Senegal. Er rechnet alſo auch noch dazu:

die Mohren oder Mauren (Mauritanier) von Afrika;

die Araber;

den Türkiſch-tatariſchen Völkerſtamm;

die Perſer;

alle Völker von Aſien, die nicht durch die folgenden Abtheilungen davon ausgenommen ſind.

b. Die Race der Neger, oder Schwarze von feuchter Hitze. Sie hat ihren Sitz bloſs in Senegambia in Africa und einigen benachbarten Inſeln.

---

gen, ob jene Claſſen eben ſo viel verſchiedene Arten, oder nur Racen ſeien. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund ſind ſo viele Claſſen vierfüſsiger Thiere. Nimmt man an, daſs jede derſelben einer beſondern Abſtammung bedurft habe, ſo ſind es ſo viel Arten; entſprangen ſie von Einem Stamme, ſo ſind es nur Racen (S. III. 548.) S. Menſchenſchlag.

c. Die Race der Hunnen (Mungalen oder Kalmucken), oder Kupferrothe von trockner Kälte. Sie hat ihren Sitz in Aſien und America.

d. Die Race der Hindus, oder Olivengelbe von trockner Hitze. Sie hat ihren Sitz in Hindiſtan bis Cap Comorin; ein Halbſchlag von ihnen iſt auf der jenſeitigen Halbinſel Indiens und einigen nahe gelegenen Inſeln. In Hindiſtan iſt ſie ſehr rein und uralt.

Von dieſen vier Racen glaubt Kant alle übrigen erblichen Völkercharaktere ableiten zu können, entweder als vermiſchte oder als angehende Racen; wovon die erſte aus der Vermiſchung verſchiedener entſprungen iſt, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race deſſelben völlig anzunehmen (S. III. 71. ff.).

Die Urſache, Weiſse und Neger für Grundracen anzunehmen, iſt für ſich ſelbſt klar. Das Olivengelb der Hindiſtaniſchen Race iſt eben ſo wenig, als das originale Geſicht der Kalmucken von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beide drücken ſich in vermiſchten Begattungen unausbleiblich aus. Eben dieſes gilt von der in die Kalmuckiſche Bildung einſchlagenden und damit durch einerlei Urſache verknüpften americaniſchen Race. Der Oſtindianer giebt durch Vermiſchung mit dem Weiſsen den gelben Meſtizen, wie der Americaner mit demſelben den rothen Meſtizen, und der Weiſse mit dem Neger den Mulatten, der Americaner mit eben demſelben den Kabuyl oder ſchwarzen Karaiben oder Lobo; welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge ſind, und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen. Die Vermiſchung des Indiers mit dem

Neger hat man noch nicht verſucht. Das Product aller dieſer Vermiſchungen iſt halbſchlächtig, oder es entſtehet ein Mittelſchlag zwiſchen dem Vater und der Mutter. Denn nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Racenunterſchiede in derſelben berechtigen. Die beiden Hauptgründe, dieſe vier Racen anzunehmen, ſind aber:

a. weil jede dieſer Racen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt, d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt iſt; und

b. weil der Farbenunterſchied darum ſehr bedeutend iſt, weil er mit der Abſonderung durch Ausdünſtung zuſammenhängt, und dieſe Abſonderung doch das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſeyn muſs. Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören, mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber es liegt darin kein Unterſchied der Menſchen.

Der Begriff einer Race iſt alſo: der Claſſenunterſchied der Thiere (oder Pflanzen, kurz, organiſcher Cörper) eines und deſſelben Stammes, ſo fern er unausbleiblich erblich iſt, ſ. Menſchenſchlag. Iſt die Zeugung verſchiedentlich geſtalteter Menſchen halbſchlächtig, ſo giebt das eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören, iſt aber das Product ihrer Vermiſchung jederzeit halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewiſsheit. Giebt auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag, ſo gehören die Eltern zu einer und derſelben Race. K. hat nur 4 Racen der Menſchengattung angenommen, weil nur von dieſen die halbſchlächtige Zeugung ausgemacht iſt. S. Menſchenſchlag, 3. S. III. 74. f. 534. ff. 536. ff. 540. 541. f. 549. ff.

3. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen. Die in der Natur eines organiſchen Cörpers (Gewächſes oder Thiers) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung beſonderer Theile heiſſen Keime. Die Gründe aber einer beſtimmten Auswickelung der Gröſse oder des Verhältniſſes der Theile heiſsen natürliche Anlagen. In den Vögeln von derſelben Art liegen z. B. Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber im gemäſsigten zurückgehalten werden. Weil in einem kalten Lande das Weizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muſs, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage zu einer dickeren Haut. Der Zufall und allgemeine mechaniſche Geſetze können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen; daher müſſen wir dergleichen gelegenheitliche Auswickelungen als vorgebildet anſehn. Allein ſchon das Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, beweiſet, daſs dazu ein beſonderer Keim oder eine natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf geweſen ſei (S. III. 75. ff.).

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich muſsten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen. Luft und Sonne ſcheinen diejenigen Urſachen zu ſeyn, welche auf die Zeugungskraft innigſt einflieſsen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; denn nur ſie afficiren nicht bloſs die Erhaltung, ſondern die Quelle des Lebens. In der Eiszone muſste der Menſch in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieſer der Pulsſchlag ſchneller und die Blutwärme gröſser wird. In der That fand auch Cranz (Hiſtorie von Grönland. S. 179.) die Grön-

länder nicht nur weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich gröſserer natürlichen Hitze ihres Cörpers. Selbſt das Miſsverhältniſs zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Cörpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Alle Auswickelung, wodurch der Cörper ſeine Säfte nur verſchwendet, muſs in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche *) nach und nach gehemmt werden. Daher werden z. B. die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt. Dadurch entſpringt nach und nach die Kalmuckiſche Geſichtsbildung, welche ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt (S. III. 78. ff.).

Herodot (lib. IV. c. 23.) berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten, daſs die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuſse hoher Gebirge (vermuthlich des Uralgebirges, wo ſich noch jetzt die Kalmucken aufhalten), kahl und flachnaſicht wären (die Mongoliſche Geſichtsbildung). Dieſe Geſtalten findet man jetzt im nordöſtlichen Aſien und nordweſtlichen America. Da nun in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und America müſſen gewechſelt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beider Welttheile antrifft, und da dieſe Menſchenrace ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſrer Zeitrechnung (nach dem Desguignes **) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, ſo iſt die Abſtammung derſelben aus dem kalten Weltſtriche

---

*) Unter Himmelsſtrich, phyſikaliſches Klima, verſteht man das einem Ort auf Erden eigene Verhältniſs der Witterung, in Abſicht auf Wärme und Kälte, Abwechſelungen der Jahreszeiten, Feuchtigkeit und Trockenheit der Luft, Fruchtbarkeit und die verſchiedenen Miſchungen der atmoſphäriſchen Luft (Gehler Art. Klima).

**) Hiſtoire des Huns. Tom. I, P. II. p. 13.

gewiſs nicht ganz erzwungen. Daſs die Abtheilung der Americaner aber die nicht völlig eingeartete Race eines Volks des nördlichen Weltſtrichs ſei, beſtätigt ihr erſtickter Haarwuchs an allen Theilen des Cörpers auſser dem Haupte und die röthliche Eiſenroſtfarbe *) der kältern und die dunklere Kupferfarbe heiſserer Landſtriche dieſes Welttheils. Denn das Rothbraune ſcheint, als eine Wirkung der Luftſäure **), eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun, als eine Wirkung des Laugenhaft-gallichten ***) der Säfte, dem

---

*) K. erklärt hier die Entſtehung des Eiſenroſts, der aus dem Eiſen im Blut des Reticulums niedergeſchlagen werde und die Roſtfarbe der Americaner bilde, nach Prieſtley, welcher geneigt war zu glauben, daſs wenn ſich fixe Luft oder Luftſäure mit dem Eiſen verbinde, dadurch das Eiſen calcinirt, d. i. Eiſenkalk oder Roſt niedergeſchlagen werde, weil ſich nehmlich bei der Wiederherſtellung des Kalks zu Eiſen Luftſäure entwickelt. Allein Lavoiſiers Verſuche haben es wahrſcheinlicher gemacht, daſs den Metallen und alſo auch dem Eiſen ein Antheil von Sauerſtoff (Oxygen) oder ganz reiner Lebensluft beitrete, daher man auch das Verkalken oxydiren nennt (ſ. Gehler. Art. Kalke, metalliſche und Verkalkung). Das Roſtbraune der Americaner müſste alſo nach dieſer Theorie als eine Wirkung des Sauerſtoffs oder Oxygens betrachtet werden, welches auch im kalten Klima häufiger iſt, daher denn die Gefäſſe der Haut der kalten Klimaten angemeſſenen Menſchen vielleicht die Fähigkeit haben, den Sauerſtoff in gröſserer Menge einzuſaugen, und ſo ſowohl die Blutwärme in den äuſsern Theilen zu vermehren, als auch das Eiſen im Blut des Reticulums aufzulöſen und es zu oxydiren, oder den Eiſenroſt niederzuſchlagen; wo auch ihre groſse Entwickelung des Wärmeſtoffs herrühren mag, indem es z. B. um einen Grönländer ſo warm iſt, daſs es ein Europäer nicht lange nahe bei ihm aushalten kann.

**) Luftſäure, wie es Bergmann nennt, iſt Prieſtleys fixe Luft oder Macquers mephitiſches Gas und Lavoiſiers Kohlenſäure. Es iſt diejenige mit dem Waſſer nicht miſchbare, nicht reſpirable Gasart, welche die Bergleute die erſtickenden Schwaden oder die böſen Wetter nennen, und ſich auch über der Oberfläche gährender Cörper befindet. Die ſchicklichſte Benennung für dieſe Gasart iſt Luftſäure, weil ſie ohne Zweifel eine eigene Säure in Luftgeſtalt iſt. Man erhält ſie, wenn man Vitriolöl mit 4 bis 5 mal ſo viel Waſſer verdünnt auf Kreide gieſst. S. Gehlers Phyſ. Wörterb. Art. Gas, mephitiſches. Grens Naturlehre §. 365.

***) Laugenhaft oder alkaliſch iſt etwas, wenn es einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack hat, und die in den Säuren aufgelöſeten Materien niederſchlägt. S. Gehler, Art. Laugenſalze.

Digitized by Google

heifsen Himmelsftriche angemeffener zu feyn, ohne einmal das Naturell der Americaner in Anfchlag zu bringen, welches eine halberlofchene Lebenskraft verräth, die am natürlichften für die Wirkung einer kalten Weltgegend angefehen werden kann. So bedient man fich in Surinam der rothen Sclaven (Americaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil fie zur Feldarbeit zu fchwach find. Es gebricht den Eingebohrnen diefes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit. Die gröfste feuchte Hitze des warmen Klima mufs hingegen gerade das Widerfpiel der Kalmuckifchen Bildung erzeugen. Der Wuchs der fchwammichten Theile des Cörpers müfste in einem heifsen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnafe und Wurftlippen *). Die Haut mufste geöhlt feyn, um die zu ftarke Ausdünftung zu mäfsigen, und die fchädliche Einfaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluls der Eifentheilchen im Blute **) verurfacht die durch das Oberhäutchen durchfcheinende Schwärze, und beuget der Erfchlaffung aller Theile vor. Das Oel der Haut verftattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens ift feuchte Wärme dem ftarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich; und fo entfpringt der Neger (S. III., 80. ff.).

Der Eingebohrne von Hindiftan kann als aus einer der älteften menfchlichen Racen entfproffen

---

*) Auf eine ähnliche Art hat Volney (*Voyage en Syrie et en Egypte* T. I. S. 74.) die Entftehung des Negergefichts in der heifsen Zone erklärt.

**) Die Chemiker haben in den Blutkügelchen einen Antheil von Eifen entdeckt, dem fie die rothe Farbe des Bluts zufchreiben, womit die Bemerkung übereinftimmt, dafs eifenhaltige Waffer die wirkfamften Mittel wider die Bleichfucht find. Der Zutritt der reinen Luft (des Sauerftoffs oder Oxygens) dient nur, diefe rothe Farbe zu erhöhen. S. Gehler, Art. Blut.

angeſehen werden. Sein Land (wozu K. noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menſchlichen Geſchlechts während, und deſſen Pflanzſchule nach der letzten groſsen Revolution unſrer Erde, mitrechnet) hat in einem glücklichen Himmelsſtriche die vollkommenſte Scheitelung der Waſſer (Ablauf nach zwei Meeren), die ſonſt kein im glücklichen Himmelsſtriche liegender Theil von Aſien hat. Es konnte alſo in den älteſten Zeiten trocken und bewohnbar ſeyn, da ſowohl die öſtliche Halbinſel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüſſe, anſtatt ſich zu ſcheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberſchwemmung noch unbewohnt ſeyn muſsten. Hier konnte ſich alſo in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indiäners (die wahre Zigeunerfarbe), welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun andrer öſtlichern Völker (z. B. der Malaien) zum Grunde liegt, iſt auch eben ſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe der Neger, und ſcheint, zuſamt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturell, die Wirkung einer trockenen Hitze zu ſeyn. Nach Ives ſind die gemeinen Krankheiten der Indianer verſtopfte Gallen und geſchwollene Lebern; ihre angebohrne Farbe aber iſt gleichſam gelbſüchtig, und ſcheint eine continuirliche Abſonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweiſen. Eine verringerte Blutwärme iſt die Urſache ihrer kalten Hände, und macht ſie zur Ertragung der Hitze des Klima fähig. Die Verſchiedenheit der Racen ſoll in der weiſsen Farbe der Kinder der Parſis und der gelbbraunen der Indianer ſogleich in die Augen fallen (S. III. 83. ff.).

Manche, z. B. Voltaire, finden die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar, daſs ſie deshalb lieber viele Localſchöpfungen annehmen; allein der Philoſoph darf die Kette der Natururſachen nur da verlaſſen, wo er ſie

unmittelbar an das unmittelbare Verhängniſs geknüpft ſieht (S. III. 86.).

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefärbten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen eben derſelben Urſache beizumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure *) oder das phosphoriſch Saure **) oder das flüchtige Laugenhafte ***) der ausführenden Gefäſse der Haut die

---

*) Dieſer Name wird derjenigen mineraliſchen Säure gegeben, welche ein Beſtandtheil des gemeinen Küchenſalzes und des Seeſalzes iſt. Wenn man auf das gemeine Küchenſalz Vitriolöl gieſst, ſo entwickelt ſich dieſe Salzſäure in Geſtalt häufiger weiſsgrauer Dämpfe. Sie verbreiten einen Safrangeruch, der vielleicht vom Eiſen entſteht, wenigſtens wird er durch mehr Eiſen merklich verſtärkt. Sie löſet auch das Eiſen leicht auf, wobei ein knoblauchartiger Geruch aufſteigt. (S. Gehler, Art. Salzſäure.) Die vorherige Anm. über die Luftſäure.

**) Phosphorſäure iſt eine eigene Säure im Hornphosphorus, Thierknochen, u. a. m. S. Gehler, Art. Phosphorſäure.

***) Das flüchtige Laugenſalz iſt eine Salzſubſtanz, welche man durch die Zerſetzung und Fäulniſs der thieriſchen und einiger vegetabiliſchen Subſtanzen gewinnt. Sie hat alle allgemeine Eigenſchaften des Laugenhaften oder der Laugenſalze, nur daſs ihre Flüchtigkeit ſehr groſs iſt. S. Gehler. Art. Laugenſalze und Eiſen. Blumenbach (*De gen. hum. var. nat.* p. 125.) trägt eine andere Hypotheſe zur Erklärung der Farbenunterſchiede unter den Menſchenracen vor, und Girtanner (Ueber das Kantiſche Princip für die Naturg. S. 198. ff.) führt 7 Gründe für dieſe Hypotheſe an. Blumenbach hält nehmlich dafür: daſs die Ausdünſtung der unter der Schleimhaut liegenden Haut bei den ſchwarz gefärbten Völkern in Kohlenſtoff und Waſſerſtoff beſtehe, daſs der Waſſerſtoff (vermöge der hohen Temperatur derjenigen Länder, in welchen dieſe Völker leben) ſich mit dem Sauerſtoff der Atmoſphäre verbinde, wodurch einerſeits Waſſer (Schweiſs) ſich bilde, andrerſeits aber der Kohlenſtoff in dem Schleimhäutchen niedergeſchlagen werde und daſſelbe ſchwarz oder gelb färbe. Girtanners Gründe für dieſe Hypotheſe ſind:

1. weil dadurch die Farbe der verſchiedenen Menſchenracen erklärt werde;

2. erhält man auf dieſe Weiſe eine ganz neue Erklärung des Schweiſses;

Eiſentheilchen im Reticulum (das Schleimhäutchen oder die netzförmige Subſtanz der Haut unter dem Oberhäutchen derſelben) roth, oder ſchwarz, oder gelb niederſchlagen. In dem Geſchlecht der Weiſsen würde aber dieſes in den Säften aufgelöſete Eiſen gar nicht niedergeſchlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Miſchung der Säfte und Stärke dieſes Menſchenſchlags vor den übrigen bewieſen. Dieſes ſoll aber nur eine flüchtige Anreizung ſeyn, zur Unterſuchung in einem Felde, von welchem K. ſagt, daſs er darin zu fremd ſei, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaſsungen zu wagen (S. III. 86.).

K. hat vier menſchliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieſer Gattung ſollen begriffen ſeyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die er entweder für ſchon erloſchen ausgab, oder wir müſſen aus den vorhandenen Gattungen diejenige ausſuchen, womit wir die Stammgattung am meiſten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die urſprüngliche menſchliche Geſtalt unverändert anzutreffen. Eben aus dieſem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muſs jetzt

---

3. Stimmt der Geruch der Neger und anderer gefärbten Völker mit dem Geruch des gekohlten Waſſerſtoffs ziemlich genau überein;

4. Kann man die Haut der Neger durch überſaure Kochſalzſäure in wenig Minuten weiſs waſchen;

5) Werden die Kinder der Neger und überhaupt alle Menſchen weiſs gebohren, und die erſtern erſt ſchwarz, wenn die Haut mit der atmoſphäriſchen Luft in Berührung kömmt;

6. Verliert ſich in Krankheiten die ſchwarze Farbe, weil dann die Niederſchlagung des Kohlenſtoffs aufhört, und der bereits abgeſonderte von den Einſauge-Gefäſsen wieder aufgenommen wird; wodurch Albinos und Kakerlaken entſtehen, welches, wie 4. lehrt, von überflüſſigen Sauerſtoff herrührt;

7. Durch Krankheit können auch weiſse Menſchen farbig werden, wie Beiſpiele gelehrt haben (Blumenbach. l. c. p. 159).

Digitized by Google

die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodificationen behaftet ſeyn. Allein der Erdſtrich vom 31 bis zum 32 Grad der alten Welt (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kältern und heifsern Gegenden, und auch der gröfste Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird; wo alſo auch der Menſch am wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſeyn mufs. Hier finden wir zwar weifse, doch brünette Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen können. Von dieſer ſcheint die Hochblonde von zarter weifser Haut, röthlichem Haar und bleichblauen Augen, die nächſte nordliche Abartung zu ſeyn. Nun hat der Einfluſs einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der blofs durch die ſo häufigen Vermiſchungen mit Fremden nicht bis zur Beſtändigkeit einer Race hat gedeihen können (S. III. 86. ff.).

4. Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen. Gegen die vorhergehende Theorie ſcheinen folgende Schwierigkeiten zu ſprechen:

a. dafs ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten;

b. dafs America in ſeinem heifseſten Klima keine oſtindiſche oder eine dem Lande angebohrne Negergeſtalt zeigt;

c. dafs es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches indiſches Olivengelb giebt.

Antwort auf a: Dieſe Schwierigkeit läſst ſich aus der Art der Bevölkerung jener Himmelsſtriche

faſslich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im Nordoſten von Aſien oder des benachbarten America, ſich eine Race wie die jetzige gegründet hatte, ſo konnte dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaſst, und die andern Keime erſtickt hat, widerſtehet aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden iſt (S. III. 88. f.).

Antwort auf b und c: Die Urſache davon, daſs die Negerrace nur Senegambien und die indiſche Race nur Indien eigen iſt, liegt nach Kants Vorſtellung in einem inländiſchen Meere der alten Zeit. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mungalei, kleine Bucharei, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco fortgeht, ſieht dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind hohe und mehrentheils waagerecht geſtellte, Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgends einen weitgeſtreckten Abhang haben; daher die Flüſſe nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen Waſſerpas halten, überdem auch gröſstentheils mit Sande bedeckt ſind. Perſien und Arabien diente alſo noch zum Baſſin eines Meeres, und jenes groſse Meer ſchnitt die nördlichen Gegenden von den Senegambiſchen ab, wodurch die Vermiſchung der Racen gehindert, und das Wurzelfaſſen des indiſchen Charakters in Perſien und Arabien unmöglich wurde (S. III. 89. f.).

5. Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen ge-

Digitized by Google

meinſchaftlichen Abſtamm Anzeige giebt, und zugleich mehrere ſolche beharrliche forterbende Charaktere, nicht allein derſelben Thiergattung (oder Pflanzengattung), ſondern auch deſſelben Stammes, zuläſst, iſt nicht unſchicklich ausgedacht. Das Wort *progenies* zeigt an, daſs es nicht urſprüngliche, durch ſo vielerlei Stämme, als Species derſelben Gattung, ausgetheilte, ſondern ſich erſt in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verſchiedene Arten, ſondern Abartungen, aber doch ſo beſtimmt und beharrlich ſind, daſs ſie zu einem Claſſenunterſchiede berechtigen (S. III. 347. f.), ſ. Menſchenſchlag, 2. Die Race oder Abartung iſt alſo eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Claſſeneintheilung berechtigt (claſſifiſch iſt), aber doch nicht ſpecifiſch iſt (zur Eintheilung in Arten oder Species berechtigt); weil die unausbleibliche halbſchlächtige Nachartung (alſo das Zuſammenſchmelzen der Charaktere ihrer Unterſcheidung) es wenigſtens nicht als unmöglich beurtheilen läſst, ihre angeerbte Verſchiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich befindlich anzuſehen (S. III. 350.). S. Menſchenſchlag, 2. Auch in Anſehung der Varietäten der Menſchengattung muſs die Natur eben ſo, wie bei den Racencharakteren, nur als entwickelnd auf dieſelbe durch urſprüngliche Anlagen vorausbeſtimmt angeſehen werden (S. III. 351.). In Anſehung der Varietäten ſcheint die Natur die Zuſammenſchmelzung zu verhüten; was dagegen die Racenunterſchiede betrifft, ſo verſtattet ſie dieſe Zuſammenſchmelzung wenigſtens, wenn ſie ſie gleich nicht begünſtigt, weil dadurch das Geſchöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derſelben in dem Grade angemeſſen, als die erſte Anartung an daſſelbe es gemacht hatte. Ein Einwurf gegen dieſen Unterſchied zwiſchen Racen

und Varietäten ſcheint zu ſeyn, daſs bei andern Thieren faſt alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte (wie die Gröſse, die Hauptbeſchaffenheit u. ſ. w.) halbſchlächtig anartet. Allein vernunftloſe Thiere, deren Exiſtenz bloſs als Mittel einen Werth haben kann, muſsten darum zu verſchiedenem Gebrauche verſchiedentlich ſchon in der Anlage (wie die verſchiedenen Hunderacen) ausgerüſtet ſeyn; dagegen die gröſsere Einhelligkeit des Zwecks in der Menſchengattung ſo groſse Verſchiedenheit anartender Naturformen nicht erheiſchte. Daher durften bei den Menſchen die nothwendig anartenden Naturformen nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterſchiedenen Klimaten angelegt ſeyn (S. III. 352. ff.). S. Menſchenſchlag, 3. ff.

Aie Abhandlungen, aus welchen dieſer Auszug genommen iſt, ſind genannt am Ende des Art. Menſchenſchlag.

Rathſchläge

der Klugheit (*conſilia prudentiae, conſeils de la prudence*), die aſſertoriſchen Imperative, ſ. Imperativ, 11 u. 25.

Rationale

Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, rationale.

Rationalismus,

rationalismus. So nennt man, in der Theorie von dem Urſprung unſerer Erkenntniſs, die Behauptung, daſs es Erkenntniſſe gebe, die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und daher

Erkenntniſſe *a priori* heiſsen. Die Behauptung hingegen, daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung müſſe abgeleitet werden, und durch die Sinne in uns komme, heiſst der Empirismus, und wenn er gar keine rationale Erkenntniſs zugiebt, der reine Empirismus. Der Rationalismus gründet ſich darauf, daſs es Erkenntniſſe gebe, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, welche allein durch die Ableitung jener Erkenntniſſe aus dem Erkenntniſsvermögen eingeſehen wird; indem der Menſch ſo erkennen muſs und alſo nothwendig immer ſo erkennt, wie das Erkenntniſsvermögen nach ſeiner Beſchaffenheit die Erkenntniſſe allein formen kann. Der Empirismus begnügt ſich damit, daſs er dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit fühlt, ohne ſie weiter einſehen zu können; daher er auch weiter keinen Probirſtein der Erfahrung verſtattet, der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann. Denn nur eine eingeſehene Nothwendigkeit kann uns die Erfahrung ſichern, die ſonſt nicht bloſs etwas zufälliges enthält, ſondern, ſelbſt dem Gefühl des Empiriſten entgegen, ganz zufällig und damit vollkommen unſicher und ein bloſser Traum wird (Pr. 27.). S. *A priori* und *A poſteriori*.

2. Kant, der den Rationalismus zuerſt in Anſehung der Gründe, Grenzen, Anwendung und Umfang deſſelben in ſeiner ganzen Vollkommenheit aufgeſtellt hat, hatte zu unſerm Zeitalter das Zutrauen, daſs der Empirismus vermuthlich nur noch zur Uebung der Urtheilskraft aufgeſtellt werde. Er meinte daher, daſs man es denen doch Dank wiſſen müſſe, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen (M. II. 178. P. 28.). Er irrte ſich aber hierin, denn in Deutſchland hat man eben ſo, wie bisher in Frankreich der Empirismus herrſchend war, denſelben in allem Ernſt vertheidigt. Beſonders gab D. Chriſt. Gottl. Sel-

le, Mitglied und zuletzt Director der philoſophiſchen Claſſe der Königlichen Academie der Wiſſenſchaften zu Berlin, Grundſätze der reinen Philoſophie, Berlin 1788, 8. heraus, in welchen er den Empirismus in ſeiner gröſsten Stärke vorgetragen hat. Carl Chriſt. Erh. Schmid, Prof. zu Jena, hat ſeinem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantiſchen Schriften, 4te vermehrte Auflage, Jena, 1798. 8. eine Abhandlung angehängt, die einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus (Rationalismus) in der Philoſophie, durch die Grundſätze der reinen Philoſophie von Selle veranlaſst, enthält. Er ſtellt darin das Selliſche Syſtem kurz dar, vergleicht es mit dem Kantiſchen, und ſetzt einige prüfende Anmerkungen über das erſtere hinzu. In England vertheidigte Hume, in Frankreich vorzüglich Helvetius den Empirismus, ſ. Hume. Eine Darſtellung des Empirismus in der ganzen Blöſse ſeiner Seichtigkeit in moraliſchen Beſtimmungen findet man im Art. Freiheit, transſcendentale.

3. Man kann den Rationalismus ſowohl als den Empirismus nach den drei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsvermögen eintheilen, in den der ſpeculativen Vernunft, den der praktiſchen Vernunft und den der Urtheilskraft. Der Rationalismus der ſpeculativen Vernunft iſt die Behauptung, daſs es unter unſren Erkenntniſſen ſolche gebe, die *a priori* ſind, oder die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, welche alſo aller unſerer Erkenntniſs eine nothwendige und unveränderliche Form geben, und ſie unveränderlichen Geſetzen unterwerfen. Der Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt die Behauptung, es gebe keine ſolche Erkenntniſſe, ſondern alle Erkenntniſs komme *a poſteriori*, durch die Sinne, in uns. Der reine

Digitized by Google

Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt in Anſehung der kosmologiſchen Ideen im Art. Epikurismus vorgetragen; er muſs durchaus leugnen, daſs es einen freien Willen, folglich Moralität, und einen Gott, folglich Religion gebe, wenn er anders conſequent ſeyn will. Denn das ſind Vernunftideen, zu denen es in der Sinnenwelt keine Gegenſtände giebt. Giebt es alſo nichts weiter als Erfahrungserkenntniſs, ſo giebt es auch nichts weiter, als die Sinnenwelt, folglich keine überſinnlichen Gegenſtände (M. I. 564.). Der reine Empirismus hat daher auch gar kein praktiſches Intereſſe. Moral und Religion ziehen uns, als Willensbeſtimmungen, um ihrer ſelbſt willen an, Niemand, der nicht ganz verworfen iſt, möchte ſie wohl miſſen. Der reine Empirismus aber gefällt uns in Beziehung auf unſern Willen und unſre Handlungen gewiſs nicht; denn er ſcheint der Moral und der Religion alle Kraft und allen Einfluſs zu benehmen. Denn wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn der Wille nicht frei iſt, ſo verlieren die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und an der Religion, und den transſcendentalen (aus dem Vernunftvermögen ſelbſt hervorgehenden und auf nicht empiriſche Gegenſtände hinweiſenden) Ideen, die die letztere vorausſetzt, ihre theoretiſche (obwohl allein nicht zureichende, dennoch unentbehrliche) Stütze (M. I. 565. C. 496.). Dagegen hat freilich der reine Empirismus ein gröſseres ſpeculatives Intereſſe, und das iſt es eben, was ſo ſehr für ihn einnimmt. Der Verſtand iſt bei demſelben immer auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nehmlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, vermittelſt deren Geſetze er ſeine ſichere und faſsliche Erkenntniſs ohne Ende erweitern kann. Er kann hier alles der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann (M. I. 566. M. I. 496.). Der Empi-

rift wird es z. B. niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die ſchlechthin (abſolut) erſte anzunehmen, weil er einen ſchlechthin erſten Anfang der Welt verwirft. Er wird von den Gegenſtänden der Natur nie zu denen überzugehen erlauben, die weder Sinn, noch Einbildungskraft *in concreto* darſtellen kann, dergleichen das abſolut Einfache iſt, und hält daher ſogar die Seele für eben ſo theilbar und verweslich als die Materie. Er wird nicht einräumen, daſs man in der Natur einen freien Willen zum Grunde lege, weil nach Naturgeſetzen alles nothwendig ſeyn muſs, und nichts in der Natur unabhängig von dieſen Geſetzen wirken kann. Er wird nicht zugeben, daſs man die Urſache irgend wozu auſserhalb der Natur in einem Urweſen ſuche, das nicht zur Natur gehöre. Denn alles dies hieſse das Feld der Erfahrung verlaſſen und folglich nach ſeiner Vorſtellung, dichten (M. I. 567. C. 497.).

Der Grundſatz des empiriſchen Philoſophen (Empiriſt) kann die Maxime der gröſseſt möglichen Erweiterung des menſchlichen Verſtandes durch die Erfahrung ſeyn, und dabei den Vorwitz und die Vermeſſenheit des die wahre Beſtimmung der Vernunft (Erfahrungserkenntniſs immer weiter zu treiben, und den Willen immer mehr durch moraliſche Grundſätze zu beſtimmen) verkennenden Gebrauchs oder Miſsbrauchs derſelben niederſchlagen, indem man mit Einſicht und Wiſſen durch Vernunft groſs thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören. Dann iſt es aber zugleich ſeine Maxime, die Anſprüche auf Wiſſen und Einſicht zu mäſsigen, und in Behauptungen beſcheiden zu ſeyn, und zu machen, dadurch, daſs er immer darauf aufmerkſam macht, daſs es den Behauptungen und vermeintlichen Einſichten derer, die mit Vernunfterkenntniſs groſs thun, vielleicht an Realität fehlen möchte (M. I. 568. C. 498.). Aber der Empirismus bleibt gemei-

Digitized by Google

niglich nicht bei dieſen Grundſätzen, und wird dann höchſt nachtheilig. Er wird nehmlich in Anſehung der Ideen gemeiniglich ſelbſt dogmatiſch, und, ſtatt daſs er behaupten ſollte, unſere Erkenntniſs erſtrecke ſich nur auf das Feld der Erfahrung, behauptet er zu wiſſen, daſs es auſſer den Erfahrungsgegenſtänden keine Gegenſtände gebe. Er verneinet alſo dreuſt das, was doch über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkenntniſſe iſt, und fällt alſo ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit. Allein dieſe Unbeſcheidenheit iſt viel tadelnswürdiger, als die des dogmatiſchen Rationaliſten, denn es wird durch ſie dem praktiſchen Intereſſe der Vernunft der unerſetzliche Nachtheil verurſacht, daſs ihm die Religion genommen, die Moral verdorben, und ſo die Moralität ſelbſt wankend gemacht wird (C. 499. M. I., 569.). S. Epikurismus und Platonismus. Der reine Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt endlich der Popularität, oder der Faſſungskraft des gemeinen Verſtandes, gänzlich zuwider. Man ſollte zwar glauben, daſs die transſcendentale Dogmatik oder der Inbegriff von Behauptungen, die eine Erkenntniſs *a priori* möglich machen ſollen, den Empirismus dem gemeinen Verſtande annehmlicher machen würde. Allein eben das, daſs der Gelehrteſte von den Gegenſtänden dieſer Erkenntniſs nicht mehr weiſs, als der gemeine Verſtand, empfiehlt ihm den dogmatiſchen Rationalismus. Die Eitelkeit alſo etwas zu wiſſen, wovon der Gelehrteſte nicht mehr weiſs, und die Gemächlichkeit, dieſes zu wiſſen, ohne viel Nachforſchungen darüber anſtellen zu dürfen, empfehlen den dogmatiſchen Rationalismus ſehr. Der gemeine Verſtand will überdem etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen kann zu erklären, die Unbegreiflichkeit eines ſolchen abſoluten Anfangs beunruhigt ihn nicht. Zuletzt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bei ihm vor dem praktiſchen, und ſo iſt der Empirismus der transſcen-

dental - idealiſirenden ſpeculativen Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt (C. 500. ff. M. I. 572.). Der dogmatiſche Rationalismus hat überdem noch ein architectoniſches Intereſſe, denn die Vernunft fordert nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit *a priori*. Dieſem Intereſſe iſt nun der Empirismus gänzlich zuwider; denn ſeine Sätze ſind von der Art, daſs ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntniſſen gänzlich unmöglich machen *). Der dogmatiſche Rationalismus kann das Gebäude ſeiner Erkenntniſs vollenden, denn nach demſelben giebt es einen abſoluten Anfang der Welt, abſolut einfache Theile, woraus alles zuſammengeſetzt iſt u. ſ. w. Bei den Vorausſetzungen, des Empirismus iſt aber ein vollſtändiges Gebäude der Erkenntniſs gänzlich unmöglich, denn nach ihnen giebt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch ältern, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare u. ſ. w. (C. 502. f. M. I. 573.). Könnte ſich ein Menſch von allem Intereſſe losmachen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloſs nach dem Gehalt ihrer Gründe in Betracht ziehen, ſo würde er in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn, und ſich bald zu einer Behauptung, bald wieder zu dem Gegentheil derſelben bekennen. Heute würde es ihm überzeu-

*) Der Empirismus legt ſchon dadurch, daſs er die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der philoſophiſchen Begriffe aufhebt (wie dieſes nicht nur aus ſeiner ganzen Darſtellung durch Locke, ſondern ſogar aus dem eigenen Geſtändniſſe dieſes Philoſophen bekannt ſeyn ſollte), ſeine Unzulänglichkeit, Philoſophie als Wiſſenſchaft zu begründen, an den Tag, und muſs eben darum auf dem Gebiet des poſitiven Dogmatismus dem Rationalismus das Feld räumen (Reinhold in der Abhandl. über den phil. Skeptic. S. 48. vor Humes Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, neu überſetzt von Tennemann. Jena 1793. 8.)

gend vorkommen, der menſchliche Wille ſei frei; morgen, alles ſei Naturnothwendigkeit; heute würde er behaupten, es ſei ein Gott, morgen, ein Weſen, daſs keine Urſache habe, ſei ein Unding; heute, die Seele ſei ein einfaches Weſen, morgen, es gebe nichts als Materie; heute, die Welt habe einen Anfang genommen, morgen, ſie ſei ewig. Beim Handeln aber würde er wieder ſeine Principien ſo wählen, daſs das praktiſche Intereſſe nicht dabei litte, das Spiel der ſpeculativen Vernunft würde verſchwinden, und der ſonſt hin und her Schwankende ſich zum dogmatiſchen Rationalismus ſchlagen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der unpartheiiſchen Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, ſo kann es Niemanden verwehrt werden, das Reſultat ſeiner Prüfung, ſeine Gründe für die Sätze und Gegenſätze, andern Menſchen mitzutheilen (C. 503. f. M. I. 574.).

Selle hat ſich bloſs über einen einzigen dieſer Sätze, worüber der dogmatiſche Rationaliſt mit dem Empiriſten im Streit iſt, erklärt, nehmlich über Gott; allein ſehr inconſequent in Anſehung des Empirismus, den Selle aufſtellt. Denn er wird in Anſehung der Idee von Gott ein dogmatiſcher Rationaliſt, und fällt alſo aus ſeinem Syſtem heraus. „Da, ſchlieſst er (S. 163.) weder in den Erſcheinungen, noch in den endlichen Subſtanzen (welche ſich zu den Erſcheinungen, wie Urſache zur Wirkung verhalten ſollen) der zureichende Grund ihres Daſeyns zu finden iſt, ſo muſs jenſeits der Subſtanzen, welche die Gegenſtände der Sinnlichkeit begründen, eine Subſtanz vorhanden ſeyn, die nichts mehr vorausſetzt (vorher hatte er aber geſagt, daſs alle Dinge, in ſo ferne wir ſie erkennen, in einer ſolchen Verbindung ſtehen, daſs immer eines das andere vorausſetzt, und nirgends etwas zu finden iſt, das keiner Vorausſetzung mehr

bedürfe; woher nun dieſes muſs, als aus der Vernunft? folglich fällt Selle hier aus ſeinem Syſtem in den Rationalismus), die den zureichenden Grund ihres Daſeyns in ſich ſelbſt hat, die nicht mehr endlich, und folglich unendlich iſt, und hier ſtehen wir vor Gott.“ Gottes objectives Daſeyn wird, nach Selle, aus dem Satz des zureichenden Grundes, als einem erfahrnen Geſetze der Dinge erkannt (S. 170.), und doch hören, wie er ſagt, bei der Erkenntniſs Gottes alle Vorſtellungen und ſinnliche Begriffe auf, und nur durch Verſtandesbegriffe kann uns die Vernunft dieſe Erkenntniſs gewähren (S. 174.): „Das Weſen der erſcheinenden Subſtanzen beſteht darin, daſs ſie durch ihre Einwirkung auf unſer Erkenntniſsvermögen die Vorſtellung des Raums und den Begriff der Undurchdringlichkeit hervorbringen. Wir nennen ſie daher in ſo ferne auch materielle Subſtanzen. Nun ſind alle erſcheinende Subſtanzen auch endlich, folglich kann Gott als eine unendliche Subſtanz nicht durch Sinnlichkeit erkannt werden. Er iſt ein immaterielles Weſen“ (S. 175.). Warlich inconſequenter und mehr dem reinen Empirismus, den doch Selle in der Theorie behauptet, entgegen, kann man in der Anwendung dieſer Theorie nicht verfahren. Wen ſolche Schlüſſe überzeugen können, dem iſt bald geholfen. Uebrigens nimmt er auch eine Vernunfterkenntniſs (nach ſeiner Theorie, eine aus der Erfahrung, in der doch alles nothwendig iſt, durch Vernunft abſtrahirte Erkenntniſs) der freien Handlungen an (S. 179. f.). Man ſieht, ein ſolcher Empirismus, der bloſs den Grund des Gebäudes des rationalen Empirismus weggräbt, und doch verſteht, das Gebäude in der Luft ſchwebend zu erhalten, iſt freilich auch ſo gar ohne ſpeculatives Intereſſe.

Conſequenter ſchon iſt Helvetius. Er behauptet auch (*De l'homme.* T. I. Sect. II. ch. 1. p. 76.) daſs alle unſere Vorſtellungen durch die Sin-

ne in uns kommen; aber er ſagt auch, man wird mich vielleicht fragen, was die Fähigkeit zu empfinden ſei, und was aus ihr werde, wenn die Organe aufgelöſet werden; ein berühmter Engliſcher Chemiker antwortet, ſagt Helvetius, das, was in dem zerſetzten Eiſen aus der Qualität den Magnet anzuziehen wird. „Die phyſiſche (materielle) Empfindungsfähigkeit (Senſibilität) iſt die einzige Urſache unſrer Handlungen, unſerer Gedanken, unſerer Leidenſchaften und unſerer Geſelligkeit (*ch.* VII. p. 102.). Das, was man intellectuelles Vergnügen oder Miſsvergnügen nennt, kann immer auf ein phyſiſches Vergnügen oder Miſsvergnügen bringen. Die Gewiſſensbiſſe ſind nichts anders, als das Vorherſehen der phyſiſchen Schmerzen, denen das Verbrechen uns ausſetzt. Der Verſtand iſt nichts anders als das Reſultat der verglichenen Empfindungen des Menſchen (*ch.* 15). Alles in den Menſchen iſt Empfinden; und ſie empfinden und erhalten nicht anders Vorſtellungen, als durch die fünf Sinne. Gut im moraliſchen Sinn heiſst, was von allgemeinem Nutzen iſt. Es giebt keine Wahrheit, die ſich nicht auf eine Thatſache (Factum) bringen laſſe (*ch.* 23.). Das Wort Tugend erweckt im Verſtande ſtets die undeutliche Vorſtellung von irgend einer der Geſellſchaft nützlichen Qualität“ (*Sect.* 3. *ch.* 12.). Am Schluſs ſeines Werkes (*Recapitulation*, *ch.* 3.) äuſsert endlich Helvetius die Beſcheidenheit, die einem kritiſchen Empiriſten ſo wohl anſteht, und welche in mir den Wunſch erregte, man möchte ihn wenigſtens nicht den groben, dogmatiſchen Materialiſten zuzählen, zumal da er ſelbſt dagegen proteſtirt, ſo gewiſs es auch iſt, daſs er zu den Senſualiſten und Empiriſten gehört, ſ. Materialismus, 12. Am conſequenteſten und beſcheidenſten iſt endlich D. Hume, der ebenfalls den empiriſchen Urſprung aller menſchlichen Erkenntniſs behauptet. Er bringt aber nicht alles, wie Helvetius, auf Thatſachen, ſondern nimmt auch gewiſſe Beziehun-

gen der Begriffe an, welche wir uns von den ſinnlichen Gegenſtänden machen, und durch die bloſse Wirkſamkeit des Denkvermögens gefunden werden ſollen; zu dieſer Claſſe rechnet er die Mathematik. S. Hume, 5. ff. Ein Hauptwerk über den Empirismus, das alle nachherigen Empiriſten benutzt haben, iſt *Locke's Eſſai upon human underſtanding*, ſ. Locke.

4. Der Rationalismus der praktiſchen Vernunft iſt die Behauptung, daſs die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen nach einem, aus der Vernunft entſpringenden, alſo reinen, *a priori* den Willen beſtimmenden Geſetze, und durch daſſelbe, beſtimmt werden müſſen; daſs alſo die Vernunft durch ihr Geſetz den Willen *a priori* beſtimmen könne. Der Empirismus der praktiſchen Vernunft ſetzt die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen bloſs in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit). Der Empirismus frägt, was wird daraus entſtehen, wenn ich ſo oder ſo handle, wird es mir Nutzen oder Schaden bringen, und nennt im erſtern Fall die Handlung gut, im letztern böſe; der Rationalismus frägt, welche Handlungsmaxime kann als allgemeines Geſetz für den Willen betrachtet werden, damit ich bloſs um dieſer Beſchaffenheit der Maxime willen darnach handle, und nennt die Handlung, die darum geſchieht, gut, und die entgegengeſetzte böſe. Der erſtere rottet die Sittlichkeit in Geſinnungen mit der Wurzel aus; daher iſt die Verwahrung vor demſelben höchſt wichtig und anrathungswürdig. Der Rationalismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs aus der Urtheilskraft ſelbſt Gründe der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine entſpringen. Der Empirismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs alles Urtheilen ſich bloſs auf logiſche Abſtraction von Erfahrungsgegenſtänden

Digitized by Google

gründe, wodurch alles Allgemeine gegeben werde, unter welches das Beſondere ſubſumirt werde (P. 124. f.). Beide ſind entweder der des Geſchmacks oder der der teleologiſchen Urtheilskraft.

Von dem Rationalismus und Empirismus des Geſchmacks, ſ. Geſchmack, II. Von dem Rationalismus und Empirismus der teleologiſchen Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft, teleologiſche.

5. Der Rationalismus in Glaubensſachen iſt die Behauptung, daſs bloſs die natürliche Religion moraliſch-nothwendig, d. i. Pflicht ſei. Er iſt entweder Naturalismus, ſ. Naturaliſt, oder reiner Rationalismus, welcher eine übernatürliche göttliche Offenbarung zuläſst, aber behauptet, daſs ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert werde (R. 231.). Der Rationaliſt muſs ſich, vermöge dieſes ſeines Titels, von ſelbſt ſchon innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht halten. Daher wird er, wenn er conſequent ſeyn will, immer nur reiner Rationaliſt ſeyn ſ. Naturaliſt, 3. Alſo kann die Streitfrage nur die wechſelſeitigen Anſprüche des reinen Rationaliſten und des Supernaturaliſten in Glaubensſachen, der an eine übernatürliche Offenbarung glaubt, betreffen. Der Gegenſtand des Streits zwiſchen beiden iſt: ob ſich eine übernatürliche Offenbarung beweiſen laſſe, und ob ſie zur alleinigen allgemeinen wahren Religion nothwendig, oder die bloſse natürliche Religion ſchon hinlänglich, und die geoffenbarte bloſs zufällig ſei (R. 232.).

Raum,

ſpatium, eſpace. Eine reine Anſchauung, die allen äuſsern Anſchauungen zum Grunde liegt, und als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, ſ. Expoſition, 4, ff.

2. Der Raum *) und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin mit dem Mannigfaltigen, das ſie in ſich enthalten, einzelne Vorſtellungen (Individuen), ſ. Expoſition, 6., alſo nicht bloſse Begriffe. Durch einen Begriff wird eben daſſelbe Bewuſstſeyn als in vielen Vorſtellungen enthalten; alſo die Einheit des Bewuſstſeyns als analytiſch und als abgeleitet angetroffen (das Bewuſstſeyn Menſch findet ſich z. B. in vielen Individuen, Cajus, Sempronius, u. ſ. w. die alle Menſchen ſind), ſ. Einheit, analytiſche. Durch die Anſchauung hingegen werden viel Vorſtellungen als in Einer und deren Bewuſstſeyn enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewuſstſeyns als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen (z. B. in der einzigen Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen und in dem Bewuſstſeyn deſſelben finden ſich reale Vorſtellungen, die alle zuſammen den Menſchen ausmachen), ſ. Einheit, ſynthetiſche. Dieſe Einzelheit (Individualität) der Anſchauung iſt ſehr wichtig, und ein ſol-

*) Mosheims Worte (Cudworth. Syſtem. intell. cap. V. ſect. III. §. IV. r.) ſind ſehr merkwürdig: *Tota de ſpatio eiusque natura quaestio, valde est retruſa et infinitis implicata difficultatibus — nec ex animo meo, quicquid etiam moliar, hanc notionem eiicere valeo. De natura et rationibus eius dimicare nolo, fateorque mihi non tantum esse ingenii, ut rem tam alte poſitam attingere et comprehendere queam.*

ches Individuum ist der Raum (er kann also auch von keinem andern Dinge als von ihm selbst ein Prädicat seyn (C. 136. *)). S. auch Leibnitz, VII. S. 338. ff.

3. Der Raum ist die einzige subjective und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte, d. h. die aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringt, und zu jedem äussern Gegenstande nothwendig ist. Es giebt zwar auch andere subjective Vorstellungen (nehmlich diejenigen, welche zur Beschaffenheit der Sinnesart, nicht der Sinnlichkeit überhaupt, gehören) die mit etwas Aeusserem zusammenhängen, z. B. die Farbe, die Wärme u. s. w.; aber man kann von keiner derselben, so wie der Geometer vom Raume thut, synthetische Sätze *a priori* ableiten (M. I., 52.). Diese subjectiven Vorstellungen sind Empfindungen und nicht Anschauungen, die sich also lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes beziehen, wodurch also nicht eigentlich das Object, sondern der Zustand des Subjects, in Beziehung auf ein gewisses Object, erkannt wird. Daher sind diese Vorstellungen gar nichts ideales, wie der Raum; sondern gehören zu dem Realen, oder dem, was als Wirkung des Erfahrungsgegenstandes auf den Sinn angesehen werden muss, welches dann den Anschauungen der Erfahrungsgegenstände, als Erscheinungen, einen solchen Inhalt giebt, der nicht aus unserm Erkenntnissvermögen entspringt (nicht ideal ist), sondern durch Afficirung unsrer Sinne gegeben wird, der also nicht aus uns und durch uns entspringt, aber dennoch in uns, nehmlich als Empfindung durch den Sinn vorhanden (real) ist. Aber eben darum giebt nun diese Empfindung keine allgemeinen und nothwendigen Sätze, und Farben, Wärme, Töne geben nicht allgemeingültige und nothwendige

Anſchauungen, ob ſie wohl den Inhalt zu gewiſſen Anſchauungen geben, an denen das, was zur Anſchauung gehört, zum Theil *a priori* iſt, zum Theil durch die Empfindung empiriſch beſtimmt, z. B. der Extenſion oder Intenſität nach begrenzt, iſt. Nur die Anſchauung läſst alſo ein Object erkennen, die Empfindung aber giebt dieſer Anſchauung einen reellen Inhalt, ſ. Empfindung, 4., bezeichnet aber erſt vermittelſt der Anſchauung im Raum oder Zeit, oder als Erfüllung dieſer Formen aller Anſchauungen, ein reales Object. Empfindung an und für ſich läſst alſo kein Object erkennen, aber Empfindung, die einen Raum erfüllt und begrenzt, giebt einen Cörper (C. 44. M. I. 52.).

4. Hieraus folgt, daſs die Idealität des Raums (oder daſs er an ſich ſelbſt nichts iſt, ſondern nur eine Vorſtellung, die bloſs aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringt, und eine gewiſſe Claſſe von Erfahrungsgegenſtänden, nehmlich die äuſsern, möglich macht) nicht etwa durch unzulängliche Beiſpiele erläutert werden muſs, indem er die einzige Vorſtellung ſeiner Art, oder ein Individuum iſt, das nicht mit andern unter einen gemeinſamen Begriff gebracht werden kann. Farben, Geſchmack u. ſ. w. ſind nehmlich nicht Beſchaffenheiten von Dingen an ſich, ſondern Veränderungen des empfindenden Subjects, die ſogar bei verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können. In der Erfahrung giebt das freilich Beſchaffenheiten der Erfahrungsgegenſtände, allein dieſe Erfahrungsgegenſtände ſind doch ſelbſt urſprünglich nur Erſcheinungen. Die Röthe und der Geruch der Roſe iſt in Beziehung auf meine Empfindung etwas Wahres und Reales, und es giebt in der Erfahrung allerdings dieſe rothe und wohlriechende Roſe, und in der Erfahrung iſt dieſe ein Ding an ſich ſelbſt. Allein im tranſcendentalen Verſtande, oder wenn wir auf den Urſprung der Erfahrungsgegen-

ſtände ſehen, hängt weder die rothe Farbe, noch der Roſengeruch dem Erkenntniſsvermögen nothwendig an, ja auch nicht einmal die Vorſtellung der Farbe und des Geruchs überhaupt. Denn der Blindgebohrne hat die Vorſtellung der Farbe nicht, und es giebt Menſchen, die keinen Geruch haben. Die Vorſtellung des Raums aber hängt unſerm Erkenntniſsvermögen unauslöſchlich an. Im transſcendentalen Verſtande ſind alſo die äuſſern Erfahrungsgegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern bloſs vermittelſt unſrer Sinnlichkeit entſtandene Vorſtellungen. Denn der Raum, worin ſie angeſchauet werden, iſt eine ideale Vorſtellung, die aus unſerm Gemüth entſpringt, und kein wirklicher Gegenſtand, und ohne ihn kann es doch kein äuſseres Ding geben; das aber, was in dieſem Raum iſt, nehmen wir bloſs vermittelſt der Empfindung wahr. Raum und Empfindung oder Affectionen der Sinnlichkeit geben alſo das äuſsere Erfahrungsobject. Der Gegenſtand aber, der den Grund jener Affectionen enthalten mag, iſt uns ganz unbekannt (C. 45. M. I. 53.).

5. Man ſollte den Raum nicht ein Compoſitum oder Zuſammengeſetztes, ſondern ein Totum oder Ganzes nennen, weil die Theile deſſelben, die alle wieder Räume ſind, nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile, möglich ſind. K. will ihn allenfalls ein Compoſitum ideale (Zuſammengeſetztes in der Idee), aber nicht Compoſitum reale (Zuſammengeſetztes in der Wirklichkeit) genannt wiſſen. Das heiſst, der Raum wird uns durch unſer Erkenntniſsvermögen als ein Zuſammengeſetztes gegeben, das ſich aber nicht ſo, wie der Cörper im Raum, in Theile zerlegen läſst. Er läſst ſich bloſs geometriſch eintheilen, d. i. die Theile deſſelben ſind bloſs begrenzte Räume in dem unendlichen Raum, oder eben ſo viele Abgrenzungen in demſelben, Theile, die wir in

ihm machen, mithin beſteht er nur aus ſo v Theilen, als wir durch wirkliche Begrenzung ode Theilung in ihm erzeugen (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 28. f.). Der Raum iſt auch kein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen); heben wir alſo in Gedanken die Zuſammenſetzung des Raums auf, ſo bleibt gar nichts übrig. Er kann nicht etwa als aus Puncten zuſammengeſetzt gedacht werden; denn der Punct iſt kein Theil, ſondern die Grenze eines Raums, nehmlich die Linie; wo alſo kein Raum iſt, da iſt folglich auch keine Linie, und folglich kein Punct. Der Raum beſteht alſo nicht aus einfachen Theilen *) (C. 466. f. M. I. 526.).

6. Der Raum iſt die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie, d. i. ohne ihn kann keine Materie und folglich keine Cörperwelt möglich ſeyn; die Geometrie iſt aber die Wiſſenſchaft von der Beſchaffenheit des Raums, alſo enthält ſie auch die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen der Materie ihrer räumlichen Form nach. Die Art der Anſchauung der äuſsern Gegenſtände (Cörper), die in der urſprünglichen Anſchauung des Raums gegeben wird, iſt die einzig mögliche; und die Beſtimmungen des Raums *a priori*, welche die Geometrie lehrt, betreffen alles dasjenige, was dadurch allein möglich iſt, daſs es dieſen Raum erfüllt (alle Cörper). Man muſs alſo denen nicht Gehör geben, die ſich gewiſſe phyſiſche Puncte den-

*) Daher ſind eben in einer endlichen Linie eine unendliche Menge von Theilen möglich, ohne daſs ſie gleichwohl ein Aggregat von unendlich vielen Theilen ſeyn kann. Eben darum iſt aber auch der Raum eine unmittelbare Vorſtellung, d. i. eine Anſchauung a priori und kein Verſtandesbegriff. Denn wenn ſich der Verſtand ein zuſammengeſetztes Ding bilden will, ſo muſs er es aus beſtimmten Theilen zuſammenſetzen (Schultz Erläut. Th. 2. §. 12. S. 26. f.).

Digitized by Google

ken, die als Theile des Raums derſelben durch ihre bloſse Aggregation oder Aneinanderſtellung denſelben erzeugen. Es iſt gänzlich umſonſt, durch bloſse Begriffe (die den Gegenſtand durch Merkmale, welche er enthält, zu denken geben, d. i. discurſiv ſind, aber ihn nicht in der Anſchauung darſtellen, wie die Aufgaben der Geometrie es mit den definirten Begriffen derſelben machen), die anſchauliche und mit Nothwendigkeit verbundene, alſo unumſtöſsliche Gewiſsheit (Evidenz) der Mathematik wegvernünfteln zu wollen. Wenn der Philoſoph, der es bloſs mit ſolchen discurſiven Begriffen zu thun hat, dies verſucht; ſo vergiſst er, daſs es bei der Frage, nach der Beſchaffenheit der Cörper und des Raums, nur um Erſcheinungen, und deren Bedingungen zu thun ſei. Wenn der reine Verſtand z. B. in Gedanken die Zuſammenſetzung aufhebt, ſo muſs er nothwendig ſich vorſtellen, daſs dann etwas übrig bleibe, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt war, und das folglich nach Aufhebung aller Zuſammenſetzung einfach iſt. Denn die Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten wird erſt durch die Vorſtellung und Verbindung beſtimmter Theile möglich. Dieſe Vorſtellung und Verbindung muſs alſo der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten vorhergehen, folglich muſs hier das Ganze alle die Theile, in die es getheilt werden kann, ſchon zum voraus in ſich enthalten (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 27.). Ganz anders aber verhält es ſich mit dem Raum. Denn wollten wir von dieſem die Zuſammenſetzung wegdenken; ſo dürfte gar nichts übrig bleiben, weil kein Theil des Raums einfach iſt. Denn der Raum iſt kein wirklicher Gegenſtand, der äuſserlich angeſchauet werden kann, ſondern nur die Bedingung der Erſcheinungen, die aus dem Erkenntniſsvermögen, ſo wie wir ihn anſchauen, entſpringt; er iſt die Form der äuſseren Anſchauung, und kein Correlatum der Er-

ſcheinungen, ſondern die Form derſelben; die alſo weder in noch auſser der Erfahrung als ein Nichtzuſammengeſetztes Wirklichkeit (Realität) haben kann. Man findet zwar Philoſophen (Leibnitz, Wolf, Baumgarten u. ſ. w.), welche behaupten, es ſei gerade umgekehrt, der Raum mache nicht die Cörper, ſondern umgekehrt, die Cörper machten den Raum möglich. Sollte aber dieſe Behauptung Grund haben, ſo müſsten wir von den Cörpern als Dingen an ſich *) einen Begriff haben; allein in dem Art. Expoſition, 4. ff. und Leibnitz VII. iſt das Gegentheil von jener Behauptung hinreichend auseinandergeſetzt worden (C. 459. 467. f. M. I. 528.).

Wenn man ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theilt; ſo geht man von einem Bedingten zu den Bedingungen **) ſeiner Möglichkeit. Man theiie z. B. eine Linie in zwei Theile, ſo ſind die beiden Theile, in die ſie getheilt wird, die Bedingungen, die zuſammen die ganze Linie, als ihr Bedingtes möglich machen; denn wären die beiden Theile nicht, ſo könnte auch die ganze Linie nicht ſeyn. Theile ich nun jedes der beiden Theile wieder in zwei Theile, ſo bekomme ich Theile der Theile, und dieſe neuen kleinern Theile ſind wieder die Bedingungen der vorhergehenden gröſsern Theile. Und ſo iſt die Theilung der Theile, d. i. die Decompoſition ein Zurückgang (Regreſſus) in der Reihe dieſer Bedingungen, man geht von dem Bedingten zu den Bedingungen, von dieſen wieder zu ihren Bedingungen, und ſo fort. Dieſer Rückgang würde ganz

*) Die, wie ſie beſchaffen ſeyn mögen, abgeſehen von unſrer eigenthümlichen Art ſie anzuſchauen und zu erkennen.

**) D. h. zu dem, ohne welches das erſte gar nicht möglich iſt: ohne die beiden Theile iſt die ganze Linie nicht möglich.

Digitized by Google

endet ſeyn, wenn man endlich zu ſolchen Theilen gelangte, die nicht weiter aus Theilen beſtänden, d. i. nicht weiter zuſammengeſetzt, alſo einfach wären. Sind aber alle Theile in einer continuirlich fortgehenden Decompoſition immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung, d. i. der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen, ins Unendliche (*in infinitum*). Der Regreſſus darf hier nicht bloſs ein Rückgang in unbeſtimmbare Weite (*in indefinitum*) genannt werden; weil hier die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten (z. B. in der Linie) ſelbſt enthalten und insgeſammt mitgegeben ſind, da das Bedingte in einer zwiſchen ſeinen Grenzen eingeſchloſſenen Anſchauung ganz gegeben iſt. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen zu ſagen: es beſtehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in dem fortgehenden Rückgang beſteht, der die Reihe allererſt wirklich macht. Da dieſer Rückgang nun unendlich iſt, ſo ſind zwar alle Theile in dem Ganzen vorhanden, zu denen der Rückgang gelangt, aber da der Rückgang nie vollendet wird, ſo ſind auch nicht unendlich viel Theile vorhanden, ſondern nur ſo viel als durch die endliche Decompoſition entſtanden ſind, d. i. eine endliche Anzahl (C. 551. f. M. I. 637.).

Wir wollen dieſes nun auf die Theilung des Raums anwenden. Ein jeder in ſeinen Grenzen angeſchauete Raum (eine geometriſche Figur, Geſtalt, *forma*, ſ. Gott, 39.) iſt ein Ganzes. Wenn ich dieſes Ganze theile, ſo bekomme ich kleinere Räume zwiſchen Grenzen (Figuren, *formas*) die wieder Ganze ausmachen, und ſo fort ins Unendliche. Die Theile des Raums, es mag nun Linie oder Fläche oder cörperlicher Raum

ſeyn, ſind bei aller Theilung der Theile deſſelben immer wiederum Räume, nehmlich Linien oder Flächen oder cörperliche Räume. Daher iſt der Raum ins Unendliche theilbar, und es giebt keine einfachen Theile, die keine Räume, Linien, Flächen oder cörperlichen Räume, mehr wären, und folglich nicht wieder getheilt werden könnten. Keill (*Introductio ad veram phyſicam. edit. IV. Lond.* 1719. 8. lect. III. p. 17. ſqq.) erinnert über die Theilung des Raums mit Recht: es iſt darunter nicht die wirkliche Abſonderung der Theile von einander zu verſtehen, welche eine Bewegung vorausſetzt, die die Natur des Raums nicht zuläſst, eine ſolche Abſonderung beweiſen auch die geometriſchen Demonſtrationen nicht; ſondern die Theilung, von der hier die Rede iſt, iſt bloſs die Aufhebung der Zuſammenſetzung einer jeden Gröſse, oder die Unterſcheidung und Beſtimmung ihrer Theile: wie z. B. wenn Euklides (Elementa, 1. B. 9. S.) einen gegebenen geradlinigen Winkel zu halbiren lehrt, ſo zeigt er in der Auflöſung dieſer Aufgabe nicht die Methode, wie man die eine Hälfte des Winkels von der andern abſondern könne, ſo daſs zwiſchen beiden Hälften ein gegebener Zwiſchenraum entſtehe, ſondern er zeigt die Methode, wie eine Linie gezogen werden könne, die den Winkel ſo in zwei andere Winkel theile, daſs der, welcher auf der einen Seite dieſer Linie liegt, dem gleich ſei, der auf der andern Seite derſelben liegt. So auch, wenn er, im folgenden Satz, eine gegebene begrenzte gerade Linie zu halbiren lehrt; er lehrt dann nur einen Punct angeben, der die beiden gleichen Theile der geraden Linie ſo trenne, daſs er die gemeinſchaftliche Grenze beider Theile ſei, da, wo nehmlich der eine beider gleichen Theile aufhört, fängt der andere an. Dieſe Auflöſung einer Gröſse in Theile iſt dem Euklides ſo weſentlich, daſs das, was keine Theile hat, nehmlich der Punct, nicht eine Gröſse, ſondern der Anfang oder das Ende einer Gröſse

Digitized by Google

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden könnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) iſt ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Voraussetzung.

a. Man ziehen, von jedem Punkt der mit $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{4}$ ... $\frac{1}{n}$ $\frac{1}{n+1}$ ... gegen Linie zu ziehen (K. 1).

b. Man ziehen, eine gerade begrenzte Linie $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{4}$ ... $\frac{1}{n}$ $\frac{1}{n+1}$ ... gegen Linie zu ziehen (K. 2).

c. Man ziehen Linie $\frac{1}{2}$, welche welchen Linie in die beliebigen Punkten auf einander auf liegt (Definition 4, Beilage).

d. Man ziehen, welche Linien keinen Punkt gemeinsam haben (Definition 5, Beilage).

e. Man kann durch einen gegebenen Punkt nur eine Linie, die gegebenen parallel ziehen (Parallel 1, Beilage).

Confirmation.

1. Man ziehe von den einen Endpunkt (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie (AC) und von dem anderen Endpunkt (B) der selben Linie jene Endpunkt (C) (Postulat 1).

2. Man ziehe durch den andern Endpunkt (B) der gegebenen Linie (AB) eine Linie (BD), welche mit der Linie (AC) einen Winkel (ABD) (Postulat 2).

3. Man nehme auf der Linie (AC) den Endpunkt (A) der gegebene Linie (AB) in der Linie (AC) gegebe Linie (AC) einen beliebigen Punkt (E).

4. Wäre nun die gegebene Linie (A B) nicht ins Unendliche theilbar, ſo wäre ſie folglich in eine endliche Anzahl Theile theilbar; die Anzahl ſei nun welche ſie wolle, z. B. ſechs. Man nehme nun auf der der erſtern Linie parallel gezogenen (B D) und zwar auf der Seite der gegebenen Linie (A B), auf welcher jener der erſtern Linie angenommene Punct (C) nicht liegt, mehr als ſechs Puncte (E, F, G, H, I, K, L);

5. Man ziehe aus jenem Punct in der erſtern Linie (C), nach den in der Parallele angenommenen Puncten gerade Linien (CE, CF, CG, CH, CI, CK, CL) (Vorbereit. 1.).

Demonſtration.

1. Die in Conſtr. 5. gezogenen geraden Linien werden die gegebene Linie AB) in ſo viel Theile theilen, als gezogene gerade Linien ſind.

Denn geſetzt ſie theilten ſie nicht in ſo viel Theile, ſo müſsten einige dieſer gezogenen geraden Linien die gegebene Linie (AB) in einem und demſelben Punct ſchneiden. Da ſich nun alle dieſe gezogenen Linien ſchon in einem Puncte (C) ſchneiden, nach der Conſtruction 5.; ſo würden einige gerade Linien ſich einander in zwei Puncten (in C und dem Punct in AB) ſchneiden, und folglich einen Raum (zwiſchen C und dem Punct in AB) einſchlieſsen, gegen Vorbereit. 4; oder doch zum Theil auf einander fallen (von C bis zu dem Punct in AB) zum Theil nicht, und folglich wenigſtens immer eine nicht zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf gleiche Art liegen, d. h. keine gerade Linie ſeyn, nach Vorbereit. 3.

2. Nun ſind ſo viel gerade Linien durch die gegebene (AB) gezogen, als Puncte in der Paral-

bin (10) genommen werden. Da dieſes nur acht ift bin waren, ſo ift die gegebene Linie auch in acht ab in fünf Theile getheilt worden.

3. Von Linien auf der Fläche (10) ift auf der gegebenen Linie (1) ein Punkt (2) und eine Linie (3) gegeben. Es ſoll durch den Punkt (2) eine Linie gezogen werden, welche mit der (3) gute, aber nicht mehr eine gleiche Neigung annehme.

a. Da man die Linien, die aus dem Punkt, in welchem die gegebene Linie (1) und (3) ſich ſchneiden, ziehen kann, ſo ſind unendlich viele Linien gegeben worden, die gegebene Linie (3) zu ſchneiden. Es ſind aber nur zwey Linien (4) und (5) gegeben worden, die mit der gegebenen Linie (3) gleiche Neigung haben. Es ſind alſo nur zwey Linien (4) und (5) gegeben worden, welche, die verlangte Aufgabe auflöſen.

Ein anderer Satz.

Conſtruction.

1. Man ziehe eine gerade Linie (10), die mit der gegebenen (10) einen beliebigen Winkel machen kann (Taf. 1. 3).

2. Man ziehe auf der gegebenen Linie (10), die beliebig, mit der gegebenen (10) einen Winkel. Punkte an die entſtehen werden der Theile, die Linien (10) ſchneiden, ſo ſind die Punkte (A, B, C, D, E, F, G, H).

3. Man ziehe eine gerade Linie von dem Punkte (A) durch den Punkt (H) nach dem Endpunkte der andern (B) (Taf. 1. 3).

4. Man ziehe aus den angenommenen Puncten (C, D, E, F, G, H) bis zu dem andern Schenkel Parallelen mit dér Linie (KB), welche die Endpuncte verbindet (Vorbereit. 5.).

Demonſtration.

1. Die Parallelen werden die gegebene Linie nothwendig in ſo viel Theile theilen, als Parallelen ſind;

Denn geſetzt ſie theilten ſie nicht, ſo müſsten einige die gegebene Linie in einem und demſelben Punct ſchneiden; dann wären ſie aber nicht Parallelen.

2. Nun ſind aber mehr gezogen, als die gegebene Linie Theile haben ſoll, z. B. mehr als fünf, alſo iſt ſie in mehr als fünf Theile getheilt;

3. Nun können auf dem Schenkel (AK), der mit der gegebenen Linie (AB) einen Winkel macht, da dieſe Linie beliebig immer fort verlängert werden kann (Vorber. 2.), ſo viel Puncte genommen werden, als man will;

4. Folglich giebt es keine ſo groſse Zahl von Puncten, daſs die Zahl der Theile, in welche die gegebene Linie (AB) getheilt werden kann, nicht noch gröſser ſeyn ſollte; das heiſst die gegebene Linie iſt ins Unendliche theilbar, welches zu erweiſen war.

Dritter Beweis.

Vorbereitung.

Man kann von einer jeden gegebenen geraden Linie einen verlangten Theil abſchneiden (Euklid. 6 B. 9. S.).

Demonstration.

Gebet alle, eine Linie wird nicht die Ge-
meinde treffen; so kann die Theile, die nicht
getroffen werden, nicht

1. von den Theil, die nicht weiter getheilt werden können, sondern Punkte sind, — denn jeder Punkt, der in einer Gemeinde, welche diese Eigenschaften hat, durchgehen.

Vierter Beweis.

Wenn die Sonne aus verschiedenen Theilen bestehen, so müssen diese Theile verschiedene Figuren haben, d. h. man könnte diese Theilchen von den weiter.

Der Schwede Rosin ist eine größere Kreide gemacht. Fig. 67.

Confirmation.

1. Man gebe dem Schwede Rosin (KF-GH) verschiedene Figuren, so wird man auch in diesem Theilchen Theilchen durch eine z. B. Ebene.

2. Man theile das größere Rosin in kleinere, einfachere Theile, und diese zum Theilchen (Fig. 68) gerade Linien nach diesen Theilen (QNR, QNR).

Corollarium.

1. Viele Theilchen werden den größeren und kleineren Theile in einer Linie, die Gemeinde schneiden.

2. Die größere Rosin wird eher in diese Theilchen oder verschiedenen Theile getheilt wird,

3. Der kleinſte Kreis wird aber auch in ſeine kleinſten Theile getheilt ſeyn.

In kleinſten Kreiſen können nehmlich aus dem nehmlichen Grunde, wie im erſten Beweiſe Démonſtrat. 1. nicht zwei Halbmeſſer in einem Puncte des Umkreiſes ſich ſchneiden.

4. Alſo giebt es entweder im kleinſten Kreiſe kleinere Theile als im gröſsten, dann wären die im gröſsten noch theilbar und nicht die kleinſten, gegen Conſtruct. 2.; oder die kleinſten Theile des kleinſten Kreiſes ſind ſo groſs als die kleinſten Theile des gröſsten Kreiſes.

5. Nun iſt die Anzahl der kleinſten Theile und auch, nach 4, ihre Gröſse, in beiden Kreiſen gleich; folglich iſt der kleinſte Kreis ſo groſs als der gröſste Kreis, welches zu erweiſen war.

Man ſieht, im 4ten Stück der Demonſtration liegt der Fehler; denn wenn man zugiebt, daſs die untheilbaren Theile des gröſsten Kreiſes ſo groſs ſind, als die des kleinſten; ſo iſt die Abſurdität unumſtöſslich demonſtrirt; und doch muſs dieſes derjenige zugeben, der die Theilung ins Unendliche leugnen will.

Endlich müſste der 117. Satz des 10. Buchs des Euklides falſch ſeyn, daſs in jedem Quadrate die Diagonale der Seite des Quadrats incommenſurabel iſt, beſtände nehmlich jede Gröſse, alſo auch jede Linie aus untheilbaren Theilen, ſo wäre das untheilbare Stück einer Linie das gemeinſame Maaſs der Diagonale, und der Seite des Quadrats, und es giebt gar keine incommenſurabeln, d. i. ſolche Gröſsen, die kein gemeinſames Maaſs hätten. Es könnten noch unzählige andere Demonſtrationen der Theilbarkeit eines Continuum ins Unendliche geführt werden, wodurch die Hypotheſe von

untheilbaren Theilen gänzlich umgeſtoſsen wird. Allein ſie wären unnöthig, da die hier angeführten eben ſo apodiktiſch und unumſtöſslich ſind, als jede Demonſtration in Euklides Elementen, und die Geometrie mit ihnen ſteht und fällt, die doch wahrlich kein Zeitalter und kein Einfall eines Philoſophen je wankend machen wird (C. 552. M. I. 638.).

Wir wollen nun das, was, vor dieſer Anwendung auf die Theilung des Raums, von der Decompoſition eines Continuums überhaupt geſagt worden iſt, auch auf die Theilung der Cörper anwenden. Eine jede in ihren Grenzen eingeſchloſſene äuſsere Erſcheinung (ein Cörper) iſt ebenfalls ein Ganzes. Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raums, durch den der Cörper, als ein ausgedehntes Ganze, allein möglich iſt. Der Cörper iſt alſo ebenfalls ins Unendliche theilbar, ohne doch aus unendlich viel Theilen zu beſtehen (C. 553. M. I. 641.).

Die Philoſophen ſuchen nehmlich der Kraft der Beweiſe für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche dadurch auszuweichen, daſs ſie zwiſchen einem mathematiſchen und phyſiſchen Cörper unterſcheiden; von jenem geben ſie dann, durch die Kraft der Demonſtrationen gezwungen, zu, daſs er ins Unendliche theilbar ſei; allein von dem phyſiſchen Cörper leugnen ſie es, daſs er in Theile aufgelöſet werden könne, die immer wieder theilbar ſind. Allein was iſt, ſagt Keill (l. c. p. 26. ſqq.), ein mathematiſcher Cörper anders als ein Ausgedehntes nach drei Dimenſionen? Kommt nun dem mathematiſchen Cörper nicht die Theilbarkeit wegen ſeiner Ausdehnung zu? Nun iſt aber der phyſiſche Cörper ein eben ſolches Ausgedehnte; da nun die Theilbarkeit von der Natur und dem Weſen der Ausdehnung abhängt, und daraus entſpringt, ſo muſs

lle nothwendig eben ſowohl allem phyſiſchen als mathematiſchen Ausgedehnten zukommen.

Es ſcheint zwar ein Cörper in Anſehung des Geſetzes der Theilbarkeit des Raums von demſelben unterſchieden zu ſeyn, weil er als Subſtanz im Raum vorgeſtellt werden muſs. Die Decompoſition kann nehmlich freilich niemals alle Zuſammenſetzung des Raums wegſchaffen, weil ſonſt aller Raum aufhören würde, welches unmöglich iſt; allein wenn von der Subſtanz im Raume die Verknüpfung aufgehoben würde, ſo könnte doch von derſelben unmöglich gar nichts übrig bleiben. Die Antwort auf dieſen Einwurf iſt: daſs die Subſtanz in der Erſcheinung gar nichts Unbedingtes enthält, und alſo eben ſo wenig das unbedingt Einfache enthalten kann, als der Raum. Denn daraus, daſs wir bei der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten uns die Verbindung beſtimmter Theile denken müſſen, folgt nicht, daſs die Erſcheinung dieſe Theile auch in der Anſchauung enthalten müſſe. Im Verſtande gehen wir nehmlich von den Theilen zum Ganzen, in der Anſchauung umgekehrt vom Ganzen zu den Theilen, und da iſt es gar nicht nöthig, daſs wir auf unbedingt erſte Theile kommen, wie es wohl bei den Dingen an ſich ſeyn müſste. Ein Ding an ſich ſtellen wir uns nehmlich, der Beſchaffenheit einer bloſsen Verſtandesvorſtellung (bei der von aller ſinnlichen Bedingung abſtrahirt wird) gemäſs, als etwas für ſich, alſo von jeder Bedingung unſers Vorſtellungsvermögens unabhängig, Beſtehendes vor, folglich als ein abſolutes Subject, das alle ſeine Bedingungen, alſo auch die oberſte und letzte, in oder auſser ſich haben muſs. So etwas iſt aber die Subſtanz in der Erſcheinung nicht. Sie iſt nur das beharrliche Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, folglich gänzlich von der Natur des Anſchauungsvermögens abhängig, welches jedes

Digitized by Google

Continuum als ins Unendliche theilbar darſtellt (C. 553. f. M. I. 640.).

Bei der Theilung der Materie ins Unendliche kann aber auch die Rede von einer ſolchen Theilung ſeyn, unter der eine wirkliche Abſonderung der Theile von einander zu verſtehen iſt. Und da iſt die Frage: ob die Materie auch in dieſem Sinne ins Unendliche theilbar ſei? Man kann nehmlich ſagen: wenn auch der Raum ins Unendliche theilbar iſt, ſo beſteht doch vielleicht die Materie aus phyſiſchen Puncten, die zwar noch einen theilbaren Raum erfüllen, und die man ſich alſo auch noch als theilbar vorſtellen kann, die aber dennoch untheilbar ſind, die nicht weiter von einander abgeſondert werden können (N. 44.). Dieſe Behauptung findet man widerlegt im Art. Cörper, 5. Um ſich auch noch den dort geführten Beweis anſchaulich zu machen, nehme man an, Fig. 19, B. ſei der Ort eines ſolchen phyſiſchen Puncts im Raum, AD ſei der Durchmeſſer des Raums, in welchem die zurückſtoſsende Kraft dieſes Puncts, durch welche er eben einen Raum erfüllt, oder Materie iſt, wirkt, oder des Umfangs ſeiner Wirkſamkeit, mithin BD der Halbmeſſer deſſelben; ſo iſt zwiſchen D, wo dem Eindringen eines andern phyſiſchen Puncts in den Raum, den jene Kraft des erſten phyſiſchen Puncts in B erfüllt, widerſtanden wird, und dem Mittelpunct derſelben B, ein Punct C anzugeben möglich, weil der Raum unendlich theilbar iſt. (D mag auch, ſo nahe als man will, an B genommen werden, nur nicht mit B zuſammenfallen, in welchem letztern Fall in B aber kein phyſiſcher, ſondern ein mathematiſcher Punct ſeyn würde, der keine Dimenſion hat, und alſo auch keinen Durchmeſſer eines Umfangs der Wirkſamkeit haben kann. Wenn nun B demjenigen, was in D einzudringen trachtet, widerſteht; ſo muſs auch C den beiden Puncten A und D widerſtehen. Denn wäre dieſes nicht, ſo würden ſie

ſich einander ungehindert nähern, folglich B und D im Puncte C zuſammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Alſo muſs in C etwas ſeyn, was dem Eindringen von B und D widerſteht, und alſo den phyſiſchen Punct B zurücktreibt, ſo wie es auch an ihm zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen iſt, ſo iſt C etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwiſchen A und D konnte nicht durch den Umfang der Wirkſamkeit eines einzigen phyſiſchen Punctes angefüllt ſeyn, alſo auch nicht der Raum zwiſchen C und B, und ſo ins Unendliche (N. 45. f.) S. Elaſticität, 4.

Die Mathematik kann im ſichern Beſitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an bloſsen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze vom Raume auf Subſtanz, die ihn erfüllt, muſs ſie, wenn unter Theilung wirkliche Abſonderung zu verſtehen iſt, ſich doch auf Prüfung nach bloſsen Begriffen, mithin auf Metaphyſik einlaſſen. Alſo fehlte zur Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft bisher noch der Beweis von der Theilbarkeit ins Unendliche, der ſich zwar auf die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche gründet, aber doch, was die Theilung durch Abſonderung betrifft, nicht ſchon allein daraus folgt. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphyſik auf den nunmehr phyſiſchen Lehrſatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie, als wirkliche Abſonderung der Theile von einander, betrifft, ſo muſs ſie der Mathematiker gänzlich dem Philoſophen überlaſſen, ohne daſs er ſich dürfte mit in dieſes Geſchäft einflechten laſſen. Der Metaphyſiker ſchlieſst nehmlich ſo: iſt die Materie ins Unendliche theilbar, ſo beſteht ſie

aus einer unendlichen Menge von Theilen. Von einem Dinge an ſich ſelbſt iſt das auch ungezweifelt gewiſs, daher iſt entweder der Raum nicht ins Unendliche theilbar, oder er iſt keine Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt (N. 47. ff.). Das erſtere, daſs der Raum ins Unendliche theilbar ſei, zu behaupten, iſt ein leeres Unterfangen, wie wir geſehen haben. Folglich iſt weder der Raum, noch die Materie, die ihn erfüllt, ein Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloſs Erſcheinung (Vorſtellung des anſchauenden Subjects eines uns an ſich unbekannten Gegenſtandes). Und nun läſst ſichs erklären, wie die Materie unendlich theilbar ſeyn, und doch nicht aus unendlich viel Theilen beſtehen könne. Denn, was nun dadurch wirklich iſt, daſs es in der Vorſtellung (als Erſcheinung) gegeben iſt, davon iſt auch nicht mehr gegeben, als ſo viel in der Vorſtellung angetroffen wird, d. i. ſo weit der Progreſſus (z. B. in der Theilung) der Vorſtellungen reicht. Alſo von Erſcheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur ſagen, daſs der Theile der Erſcheinung ſo viele ſind, als wir davon nur geben; d. i. ſo weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Exiſtenz einer Erſcheinung gehörig, exiſtiren nur in Gedanken, nehmlich in der Theilung ſelbſt. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber ſie iſt doch niemals als unendlich gegeben; alſo folgt daraus nicht, daſs das Theilbare eine unendliche Menge Theile (an ſich ſelbſt und auſser unſrer Vorſtellung) in ſich enthalte, darum weil ſeine Theilung ins Unendliche geht. Denn es iſt nicht das Ding, ſondern nur dieſe Vorſtellung deſſelben, deren Theilung, ob ſie zwar ins Unendliche fortgeſetzt werden kann (und im Objecte, das an ſich unbekannt iſt, dazu auch ein Grund gedacht werden muſs), dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und die alſo auch

bittre wirklichste unter Mengs' im Atelier, als die sich unmittelbar an Raphael anlehnen, ist die weibliche Gestalt, die vor einer Staffelei sitzend, den Kopf in die Hand gestützt, in tiefer Sehnsucht und Entsagung auf ein Bild blickt, das sie selbst gemalt hat. Es ist ein Madonnenbild, wie es in der Tat in Raphaels Manier gehalten sein könnte, der Mittelpunkt eines, wie es scheint reichen Verhältnisses, das sie hier, ihr Bild betrachtend, in Gedanken durchläuft. Es ist dem so, denn, wie Hasse, der gute Kenner Raphaels, die irgend einem Zuge seiner reichen Genien zu Grunde liegende Idee, die Idee der Schönheit, die Idee der Gottheit, wenn sie sich in der menschlichen Gestalt offenbart, als die Idee des Lebens und der Bewegung, so ist auch in dieser Gestalt, die sich in ihrer Schönheit, in ihrer Vollendung, in ihrer Ruhe, in ihrer Sehnsucht, in ihrer Entsagung, in dem Verlust ihrer Jugend, in dem Gefühl des Alters, in dem Verlust des Lebens und des Todes, in dem Gefühl der Unsterblichkeit, in dem Gefühl der Auferstehung, in dem Gefühl des Lebens und der Bewegung, in der Vollendung des Lebens und der Bewegung, in der Vollendung der Auferstehung, in der Vollendung der Unsterblichkeit, in der Vollendung der Gottheit, in der Vollendung der Schönheit, in der Vollendung der Idee, in der Vollendung der Idee, in der Vollendung der Idee

(C. 554.). Ariſtoteles hat ſchon die Frage unterſucht, ob das Continuum ins Unendliche theilbar ſei, oder nicht? Er erklärt ſich auch für das Erſtere, und behauptet ausdrücklich, daſs die unendliche Theilbarkeit dem Raume zukomme, doch nur *ſecundum potentiam*, d. i. der Möglichkeit nach in der Vorſtellung, nicht actu oder in der Wirklichkeit; denn die Theile werden nicht wirklich durch Bewegung von einander abgeſondert; auch findet freilich jede Theilung, wegen Grobheit der Sinne und Werkzeuge ihre Grenze (Buhle Lehrbuch der Geſch. der Philoſ. 2. Th. §. 297. S. 507. f.). S. Atomiſtik u. Continuität.

Man kann alſo nicht die Ausflucht ſuchen, der concrete (erfüllte und alſo empiriſche) Raum ſei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abſtracten Raum als einem Weſen der Einbildung, beweiſet. Die Phyſik müſste ſonſt auch in ſehr vielen Fällen (z. B. in den Geſetzen des Falles der Cörper) beſorgt werden, in Irrthum zu gerathen, wenn ſie den apodiktiſchen Lehren der Geometrie genau folgt. Ueberdem haben wir nun apodiktiſch bewieſen, daſs ein jedes Ding im Raume, ſobald es einen Theil des Raums einnimmt, gerade in ſo viel Dinge getheilt werden kann, als in die der Raum, welchen es einnimmt, getheilt werden kann. Um aber das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zuſammengeſetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, ſich daher dem, was die Mathematik an der ſinnlichen Anſchauung beweiſet, widerſetzt) kann und muſs man einräumen, daſs der Raum, in Beziehung auf Realität auſser der ſinnlichen Erkenntniſs, ein bloſses Gedankending und Weſen der Einbildungskraft iſt, doch nicht ein ſolches, welches durch ſie erdichtet wird; ſondern welches ſie allen ihren Zuſammenſetzungen und Dichtun-

gen äuſserer Dinge zum Grunde legen muſs (E. 31. f.).

7. Der Raum iſt diejenige Anſchauung, welche die Geometrie allen ihren Erkenntniſſen zum Grunde legt; denn die Geometrie muſs alle ihre Begriffe zuerſt in der Anſchauung, und reine Geometrie in der reinen Anſchauung darſtellen, d. i. ſie conſtruiren, ohne welche (weil ſie nicht analytiſch, nehmlich durch Zergliederung der Begriffe, ſondern ſynthetiſch verfahren kann) es ihr unmöglich iſt, einen Schritt zu thun, ſo lange ihr nehmlich reine Anſchauung fehlt, in der allein der Stoff zu ſynthetiſchen Urtheilen *a priori*, die dann als apodiktiſch und nothwendig auftreten, gegeben iſt. Der Raum iſt bloſs Anſchauung; denn wenn man von den empiriſchen Anſchauungen der Cörper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empiriſche, nehmlich was zur Empfindung gehört, wegläſst, ſo bleibt noch Raum übrig, welcher alſo reine Anſchauung iſt, die jenen empiriſchen äuſsern Anſchauungen *a priori* zum Grunde liegt, und daher ſelbſt niemals weggelaſſen werden kann (Pr. 53. f.) S. Erſcheinung, 6.

8. Jeder empiriſchen äuſsern Anſchauung liegt demnach die reine Anſchauung des Raums *a priori* zum Grunde. Indem wir aber den Raum *a priori* anſchauen, ſo bekommen wir dadurch keine Vorſtellung von der Materie der äuſseren Erſcheinung, d. i. von dem, was von ihr empfunden wird, denn dieſes macht das Empiriſche aus, ſondern nur von der allgemeinen Form derſelben. Der Raum kann abſolut (für ſich allein) nichts in dem Daſeyn der Dinge beſtimmen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Art, wie äuſſere Gegenſtände überhaupt da ſeyn können, oder die Form derſelben. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben (Gröſse und Ver-

kalbreiflig machen Sie es, daß Sie alle drei Ecken eine um die Mittelschiefe gebogen. Aber, um Gottes willen, nicht zu viel! Sie müssen nur so viel biegen, daß die Mittelschiefe ein wenig über die Ecken hervorragt. Dann machen Sie mit Ihrem Messer an den drei Ecken kleine Einschnitte. Sie sehen, daß diese Einschnitte gerade so tief gehen müssen, daß sie das Mittelschiefe gerade noch berühren. Dann biegen Sie die drei Ecken, die Sie eingeschnitten haben, nach der Mitte zu, so daß sie sich in der Mitte berühren. Wichtig! Jetzt heißt die Pyramide schlimmen, gefährlichen Zeiten ausgesetzt. Sie muß nämlich in den Ofen hinein. Ich habe nun diesen schwierigen Prozeß vor Bekanntgabe seiner Resultate Versuchen unterworfen. Ich habe sie in den Ofen hineingetan, wie der Bäcker sie hineintut, und sie gebacken, in seiner Verfassung. Es muß es natürlich Ihrem Ermessen überlassen bleiben, ob Sie Ihre Kinder gebraten oder gebacken haben wollen. Ich habe sie gebacken. Ich habe sie gebacken, damit Ihnen meine wissenschaftlichen Versuche erspart bleiben. Ich habe sie gebacken, damit Ihnen die Sorgen erspart bleiben, die, wie ich weiß, Ihnen meine Versuche bereiten würden

durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dafs sie einander decken. Ich will, um dieses für Nichtmathematiker verständlich zu machen, gleich aus des Euklides Elementen, den Satz nehmen, bei dem das Decken zuerst vorkömmt, der vielen Sätzen von der Gleichheit der Figuren zum Grunde liegt, und daran zeigen, was K. behauptet (Euklid. 1. B. 4. S.):

Lehrsatz.

Wenn in zwei Triangeln (Fig. 10. ABC, DEF)

Bedingungen:

1. die geradlinicht und eben sind;

2. zwei Seiten des einen Triangels, jede für sich, so grofs sind, als zwei Seiten in dem andern, jede für sich (AB = DE, AC = DF);

3. die beiden Winkel, die in jedem der beiden Triangel von jenen Seiten eingeschlossen werden, einander gleich sind, d. h. ihre Schenkel (hier die gleich grofsen Seiten) einerlei Neigung gegen einander haben (BAC = EDF);

so sind die Triangel einander gleich (gleich grofs).

Beweis.

Construction.

Man lege in Gedanken *) den einen Triangel auf den andern, und zwar so, dafs

---

*) Offenbar fehlt in Euklids Elementen ein Postulat für das Decken, welches heifsen konnte: eine Figur beliebig auf eine andere legen.

1. die beiden Ehegatten, an welchem die Scheidung vollzogen wird, sind nicht mehr befugt, eine Ehe zu schließen;[1]

2. sie sind von den gesetzlichen Folgen der Ehegemeinschaft vollständig getrennt;[2]

3. beide Teilungen in drei Klassen fallen

Dreiteilungsgesetz.

Gesetz, betreffend die Ehe, welche nach vollzogener Scheidung getrennt wird.

1. Die andere beiden Bedingungen, die das Gesetz nach und nacheder Scheidung beifügt, sind folgende:

Jedem verheirateten Ehemann steht es offen, das, was ihm die Religionen der ersten drei Jahrwochen[3] für seine Ehefrau, welche ihm Kinder geboren hat, vorschreiben, zu beobachten.

Jeder verheiratete Ehemann kann, dem Gesetze gemäß, seine Ehefrau, welche ihm Kinder geboren hat, nach der Scheidung, der Religion und dem Gesetze gemäß, heiraten, wenn sie nicht vorher einen Ehemann geheiratet hat, der ihr nach der Religion und dem Gesetze gemäß die Scheidung gibt.

2. Die nach der zweiten Scheidung

[1] Diese Teilung der Ehe gemäß Art. 1 des Gesetzes, betreffend die Ehe, welche nach vollzogener Scheidung getrennt wird, ist folgende: Die Ehe, welche nach vollzogener Scheidung getrennt wird, ist in drei Klassen geteilt, und zwar: 1. in die Ehe, welche nach der ersten Scheidung getrennt wird; 2. in die Ehe, welche nach der zweiten Scheidung getrennt wird; 3. in die Ehe, welche nach der dritten Scheidung getrennt wird.

[2] Diese Trennung gemäß Art. 2 des Gesetzes, betreffend die Ehe, welche nach vollzogener Scheidung getrennt wird, ist folgende: Die Ehe, welche nach vollzogener Scheidung getrennt wird, ist in drei Klassen geteilt, und zwar: 1. in die Ehe, welche nach der ersten Scheidung getrennt wird; 2. in die Ehe, welche nach der zweiten Scheidung getrennt wird; 3. in die Ehe, welche nach der dritten Scheidung getrennt wird.

[3] Siehe Gesetz, betreffend die Ehe, welche nach vollzogener Scheidung getrennt wird, Art. 1.

tion auf einander gelegten Seiten ganz (d. i. in allen ihren Puncten) (AB fällt ganz auf DE);

Geſetzt nehmlich, ſie fielen nicht ganz auf einander, ſo fielen doch die Endpuncte auf einander, die beiden erſten (A und D) nach dem erſten Stück der Conſtruction, die beiden andern (B und E) wie in dem erſten Stück der Demonſtration bewieſen worden; folglich ſchlöſſen dann zwei gerade Linien einen Raum ein, welches gegen die unmittelbare Anſchauung iſt, die den keines Beweiſes bedürftigen Satz unumſtöſslich begründet (zum Axiom macht), daſs zwei gerade Linien keinen Raum einſchlieſsen können, ſondern, wenn ſie in zwei Endpuncten zuſammenfallen, entweder einen Winkel machen, oder, weil ſie gerade ſind, ganz auf einander fallen. Wenn nun zwei gerade Linien, auf dieſe Art, in allen ihren Puncten auf einander fallen, ſo ſagt man: die Linien decken einander, congruiren oder ſind congruent. Folglich decken die beiden auf einander gelegten Seiten der beiden Triangel einander (AB die DE).

3. Die beiden andern gleichen Seiten der beiden Triangel der Länge nach (AC auf DF);

Denn die beiden Winkel, die in den Triangeln von den gleich groſsen Seiten eingeſchloſſen werden, ſind nach der dritten Bedingung einander gleich, da nun ſchon zwei Schenkel beider Winkel auf einander liegen, ſo müſſen auch die beiden andern Schenkel auf einander fallen, wenn, nach der Conſtruction, die Triangel auf einander, und nicht neben einander, gelegt wurden. Die Winkel decken einander.

4. Die andern beiden Endpuncte, dieſer der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (C auf F);

Aus dem Satz folgerte, aus welchem die erste Ableitung des Satzes gefunden wurde, [...]

3. Euklidischer Raum, der keine Dimension größer als 3 hat, s. Raum.

Aus dem Satz folgerte, aus welchem die erste Ableitung des Satzes gefunden wurde, [...]

4. Die Euklidischen der beiden Arten Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Diese Euklidischen Räume sind die unbekannten, mit welchen sich Riemann beschäftigte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Riemann im Auge hatte, wenn er sagte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Helmholtz [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Lie [...]

5. Euklidischen Arten Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Aus dem Satz folgerte, aus welchem die erste Ableitung des Satzes gefunden wurde, [...]

6. Euklidischen Arten Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Diese Euklidischen Räume sind es, die Riemann im Auge hatte, wenn er sagte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Helmholtz [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Lie [...]

7. Die beiden Arten Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Diese Euklidischen Räume sind es, die Riemann im Auge hatte, wenn er sagte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Helmholtz [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Lie [...]

8. Euklidischen Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Diese Euklidischen Räume sind es, die Riemann im Auge hatte, wenn er sagte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Helmholtz [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Lie [...]

9. Euklidischen Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Diese Euklidischen Räume sind es, die Riemann im Auge hatte, wenn er sagte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Helmholtz [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Lie [...]

10. Euklidischen Räume, die keine Dimension größer als 3 haben, s. Raum.

Diese Euklidischen Räume sind es, die Riemann im Auge hatte, wenn er sagte, [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Helmholtz [...] Diese Euklidischen Räume sind es, die Lie [...]

ſchlieſsen, nicht mit ihnen in Einer Ebene und ſie folglich keine ebenen Triangel ſeyn, gegen die erſte Bedingung. Da nun alles, was ſich einander deckt oder in allen Puncten auf einander fällt, der unmittelbaren-Anſchauung nach, einander gleich oder gleich groſs iſt, ſo folgt:

Daſs zwei Triangel, unter obigen drei Bedingungen, einander gleich (d. i. gleich groſs) ſind; welches das iſt, was zu beweiſen war.

Es iſt wohl zu bemerken, daſs die im Beweiſe der Demonſtration vorausgeſchickte Conſtruction nicht etwa ein mechaniſches Uebereinanderlegen der Triangel in der Erfahrung iſt, um durch Verſuche zu erforſchen, ob das Decken (die Congruenz) erfolgen werde, ſondern ſie geſchieht, wie jede andere Conſtruction, bloſs in Gedanken (in der reinen oder nichtempiriſchen Einbildung). Das Bild auf dem Papier iſt nur ein Hülfsmittel zur Verſtändlichkeit in einem einzelnen Beiſpiel, kann aber nie das reine Schema, von dem die Geometrie eigentlich ſpricht, vollkommen darſtellen. So bilden die Figuren ABC, DEF, auf der Kupfertafel nur zwei beſtimmte Triangel ab; allein in der Behauptung iſt die Rede von Triangeln überhaupt, d. i. ſolchen, an denen alles unbeſtimmt iſt, das ausgenommen, was durch die drei Bedingungen beſtimmt wird. Zwei Seiten ſollen alſo nicht etwa, wie hier im Bilde, eine beſtimmte Länge haben, ſondern nur zwei andere, jede für ſich, gleich ſeyn, u. ſ. w. Man kann aber von dem, was im Bilde beſtimmt iſt, vollkommen wegdenken (abſtrahiren), denn es hat, wie man ſiehet, auf die Demonſtration keinen Einfluſs. Und ſo erfolgt nun die Deckung nicht durch einen Verſuch in einer Erfahrung, in der es ſolche reine Schemata gar nicht giebt, als dieſe der Länge ihrer Seiten, der Gröſse ihrer Winkel, und dem Verhältniſs der-

Leben zwar eingeben muß, ganz unbedürftig Triebfeder dazu, sondern die Gesetze derselben sind ihr unmittelbar Bestimmungsgrund, und sie ist es ihrer Natur nach auch allein, die sie zu Maximen macht. Da nun in der Idee eines reinen Willens alle natürliche Begierden und Neigungen, als die Quelle des Bedürfnisses, hinwegfallen, und die praktische Vernunft (in einem Wesen, wo sie nicht selbst unter noch höheren Bedingungen der Vernunft steht) keine Kritik der Gesinnung nöthig hat: so bedarf es nur eines Gesetzes, welches sich durch die Beschaffenheit der Gesinnung, die jederzeit gut ist, weil sie selbst Gesetz ist, ankündigt, um dasjenige, was schlechterdings gut ist, unmittelbar zu gebieten. Hier ist also der Ausspruch: alle unsere Sittlichkeit besteht in der Beziehung der Handlung auf das Gesetz, sofern sie nothwendig ist, eine Sittlichkeit, welche, wenn sie nicht Gesetz ist, nichts ist, und, wenn sie nicht alle unsere Handlungen begleitet, sie nur den kleinsten Theil derselben nicht ganz unrein sein läßt, nicht anwendbar, weil sie nur auf einige, nicht auf alle Handlungen geht. Sie ist also nicht Tugend, sondern nur Legalität, welche, wenn sie nicht aus Pflicht, d. i. aus Achtung für das Gesetz, geübt wird, nur Gesetzlichkeit der Handlungen, aber nicht Gesinnung, worauf doch die Sittlichkeit der Person und ihres Willens ankommt, hervorbringt. Die Moralität ist also die Beschaffenheit auf allgemeine

heit auf den Urſprung der Anſchauung aus der reinen Einbildung, d. i. das Erkenntniſsvermögen, ſo daſs wir alſo eben darum nicht anders erkennen können, und in allen ſolchen Fällen (d. i. wo die drei Bedingungen ſtatt finden) und alle (d. i. die wo Menſchen ſind und räumlich anſchauen) ſo erkennen müſſen (Pr. 55.).

10. Wenn die Geometrie darthun will, daſs der vollſtändige (cörperliche) Raum, d. i. derjenige, der ſelbſt keine Grenze eines andern Raums (nicht Ebene, Linie oder Punct) mehr iſt, drei Abmeſſungen (Dimenſionen) habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr haben könne; ſo wird dies auf den Satz gebauet, daſs ſich in Einem Punct nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht ſchneiden können. Dieſer Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, ſondern beruht unmittelbar auf Anſchauung und zwar reiner Anſchauung *a priori*, weil er apodiktiſch gewiſs iſt (Pr. 55.). Ich will dieſes, nach Clavius, zeigen, und ins Licht ſetzen. Clavius ſagt (*Euclidis Element. libri XV. illuſtr. auct. Chriſt. Clavio. edit.* 4. *Frcft.* 1654. 8. *lib. II. Deſin.* 1.): es kann weiter keine andere vierte Gröſse, die noch von der Linie, Fläche und dem Cörper unterſchieden wäre, gefunden werden, weil der Raum nur eine dreifache Abmeſſung hat, wie ich das, in dem Commentar über das Buch des Johann von *Sacro Boſco*, nach dem Ptolemäus im Buche *de Analemmate*, deutlich demonſtrirt habe. Aus dieſem Commentar des Clavius (*Chriſt. Clavii in Sphaeram Joannis de Sacro Boſco. edit.* 4. *S. Gervaſii* 1602. 4. *Cap.* 1. *pag.* 13. *ſqq.*) will ich folgende Erläuterungen, doch nicht immer mit Clavius eigenen Worten, herſetzen. Daſs der Raum nicht mehr als drei Dimenſionen oder Abmeſſungen, nehmlich Länge, Breite und Dicke (Tiefe oder Höhe) habe, hat Ariſtoteles (περι οὐρανου oder vom

Mittwoch, 18. v. m. 11 ½ Uhr, wieder wahrhaftmüthig schönes Wetter, kein Regen! Gott, dem sey Lob, Preis und Ehre in Ewigkeit! Amen. Die Madonna ist mir heute nicht erschienen, aber ich habe sie gesehen, wie sie mir gestern erschienen ist. Ich habe sie gesehen, wie sie mir vorgestern erschienen ist, und wie sie mir vorvorgestern erschienen ist. Was soll's weiter, ich bin ein Mensch, und kann nicht mehr sehen, als ich sehe. Ich habe sie gesehen, wie sie mir erschienen ist, und wie sie mir nicht erschienen ist

Element und nicht selbständiger Satz macht. Man ist genau über gewisse Grenzen, die man nicht überschreiten darf, wenn man nicht Unsinn reden will. Wenn ich sage: Schiller und Goethewar Leipzig, ob übrigens das Wetter gut oder schlecht war, ob sie Lust hatten, ob es ihnen gut ging, ob sie Geld hatten, ob sie Bücher kauften, ob sie Freunde besuchten, ob sie ins Theater gingen, ob sie Kaffee tranken, ob sie Tabak rauchten, ob sie Bier tranken, ob sie Wein tranken, ob sie Punsch tranken, ob sie Thee tranken, ob sie Milch tranken, ob sie Wasser tranken, ob sie Champagner tranken, ob sie Rheinwein tranken, ob sie Burgunder tranken, ob sie Bordeaux tranken, ob sie Ungarwein tranken, ob sie Tokayer tranken, ob sie Cognac tranken, ob sie Rum tranken, ob sie Arrak tranken, ob sie Absynth tranken, ob sie Liqueur tranken

aber in einer andern Ebene liegen, möglich ſind. An einer dieſer Linien wird nehmlich die Länge des Cörpers, an der andern die Breite, und an der dritten die Höhe oder Tiefe genommen. Daher kann man den Cörper (cörperlichen Raum) nicht übel auch ſo definiren: ein Cörper iſt diejenige Gröſse, in der drei gerade Linien ſich in einem und demſelben Puncte unter rechten Winkeln ſchneiden können; in der Fläche iſt das nur mit zweien möglich. Es ſind aber eigentlich zwei Sätze, welche als Lehrſätze ſtrenge bewieſen werden können, auf welche die beiden Behauptungen, daſs der Raum drei Abmeſſungen, und nicht mehr als drei Abmeſſungen, habe, beruhen.

1. Lehrſatz.

In jedem Punct können drei gerade Linien einander unter rechten Winkeln ſchneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes müſſen folgende drei Sätze als bewieſen vorausgeſetzt werden:

1. Auf einer gegebenen geraden Linie läſst ſich ein Perpendikel errichten (Euklides, 1. B. 11. S.);

2. Zwei gerade Linien, die einander ſchneiden, liegen in Einer Ebene (Euklides, 11. B. 2. S.);

3. Auf einer gegebenen Ebene in einem in derſelben gegebenen Puncte läſst ſich ein Perpendikel errichten (Euklides, 11. B. 12. S.).

Confirmation.

1. Was ordnung und unser apostolisch gewalt hiezu unser Hospodtlin [Pg. 7] und [Pg. 8] Ihrer Liebden Erben und Nachkommen [Pg. 9] ewiglich bestätigt haben.

Darumb gebieten wir allen und jeden unsern Prälaten und in gemeltes Ihrer Liebden Land und Gebiet gesessen Geistlichen, bei Vermeidung unser und des heiligen Stuhls zu Rom Ungnad und Strafe.

2. Was weiter auf der Rückseite, in der Mitte und auf der Vorderseite des Pergaments geschrieben ist, ist Kanzleivermerk, dessen Verpflichtung nicht hierher gehört. Nur das Wort Rosen [Pg. 10] verdient wegen der Person jenes Kanzlisten Beachtung.

3. Was endlich auf [Pg. 11] steht, ist Archivvermerk, der nicht hierher gehört. Bemerkenswert ist, daß es aus Rosen stillt [von R. rein].

Translation.

1. Our Lords Lieben [Pg. 7] and [Pg. 8] Their Liebden Heirs and Successors [Pg. 9] for ever confirmed, in whom Power we present Writing.

2. We forbid Under the Privilege and Penalty of Our and the Holy See of Rome Displeasure and Punishment, all Prelates and Spiritual Persons in the aforesaid Land and Dominion of Their Liebden.

3. What further on the Back, in the Middle and on the Front of the Parchment is written, is Chancery Memorandum, whose Obligation does not belong here. Only the Word Rosen [Pg. 10] deserves Attention on account of the Person of that Chancellist. What finally stands on [Pg. 11], is Archive Memorandum, which does not belong here.

liegenden, folglich mit jenen beiden, geraden Linien rechte Winkel (Euklides, 11. B. 3. Erkl.).

Folglich können in jedem Punct drei Linien einander unter rechten Winkeln ſchneiden; welches zu erweiſen war.

2. Lehrſatz.

Es können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes müſſen folgende zwei Sätze als bewieſen vorausgeſetzt werden:

1. Eine gerade Linie, die auf zwei einander ſchneidenden geraden Linien, in ihrem Durchſchnitte, perpendicular ſtehet, iſt auf der durch dieſe Linien gelegten Ebene perpendicular (Euklides, 11. B. 4. S.).

2. Auf einer Ebene können nicht zwei Perpendikel in Einem Puncte errichtet werden (Euklides, 11. B. 13. S. Im Comment. des Clavius iſt, wahrſcheinlich durch einen Druckfehler die 14. S. citirt).

Conſtruction.

Sie iſt die nehmliche mit der im vorigen Lehrſatz; alſo dieſer Lehrſatz eigentlich ein Corollar des vorigen *).

---

*) Jeder Lehrſatz muſs eigentlich ſeine eigene Conſtruction haben, gründet er ſich bloſs auf die Conſtruction eines andern Lehrſatzes, ſo iſt er bloſs eine Folgerung aus demſelben, oder ein Corollar.

Demonſtration.

Geſetzt es könnte noch ein Perpendikel auf den Durchſchnittspunct der beiden in Einer Ebene ſich ſchneidenden Linien, auf deren Durchſchnittspunct ſchon ein auſſer jener Ebene liegender Perpendikel ſtehet, errichtet werden (nehmlich auf dem Punct A, ſenkrecht zu AE und CD); ſo

1. würde dieſe Linie auch ſenkrecht ſtehen auf der Ebene, in welcher die ſich ſchneidenden Linien liegen; nach dem erſten Satz der Vorbereitung; dann

2. würden aber zwei Perpendikel auf Einer Ebene ſtehen; gegen den zweiten Satz der Vorbereitung.

Folglich können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden, welches zu erweiſen war.

II. So lernen wir alſo die Hauptbeſchaffenheit des Raums, daſs er drei Abmeſſungen hat, aus der reinen Anſchauung mit ſtrenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit kennen. Man poſtulirt in der Geometrie eine Linie ins Unendliche (*in indefinitum*, welches hier mit in unbeſtimmbare Weite oder beliebig einerlei iſt) ziehen zu können *). Auch dies ſetzt eine Vorſtellung des Raums voraus, die bloſs an der Anſchauung

*) Z. B. in der Erklärung gleichlaufender oder paralleler Linien, daſs ſie gerade Linien ſind, in derſelben Ebene auf beiden Seiten ohne Ende verlängert, doch an keinen Seiten zuſammentreffen (Euklides, 1. B. 35. Defin.); und Euler (Vollſtändige Anleitung zur Differenzialrechnung, überſ. von Michelſen, 1 B. §. 73.) ſagt ganz richtig: „eine gerade Linie wird nie ſo weit fortgezogen, daſs man auſſer Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. Es erhellet hieraus, daſs man die Linien ins Unendliche verlängern kann.“

klagten lasse, entweder sich dieß an sich durch andere Mittel thun, oder den Klä'ger eine andere Verfahrungs-Art gestatten wollte. Als Jagen und Schießen, Fischen, Holtzhauen, Bauen, Pflügen, Graben, Ackern, Mähen, Heuen, Erndten, Dreschen, Mahlen, Backen, Brauen, Kochen, Waschen, Spinnen, daß die Sonne vor der Abendkühle hey, daß es Tag und Nacht, daß es Sommer und Winter, daß es Frühling und Herbst, daß es Wochen, Monath, Jahr, Jahr-Zeiten, Jahr-Marckt, Jahr-Zahl, Jahr-Rechnung, Jahr-Lohn (§. 28. 29.), u. d. m. ungleichen Maaß, Gewicht, Zahl, Ziel und Stunden, Uhr, Glocken, Wetter, Wind, Regen, Schnee, Eis, Donner, Blitz, Erdbeben. Wenn man Lord auf Lord oder andere Personen, Land und Leute, Gut und Geld, Ehre und Reputation, Gesundheit und Leben, Gnade und Ungnade, Gefängniß und Freyheit, Gewalt und Ohnmacht gegen einander hält: so liegt dieß alles in der Natur der Sache, und ist also nicht willkührlich gesetzet worden. Siehe §. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

für ſich (nicht durch ihr Verhältniſs zu andern) nur immer erkannt werden (alſo in allen zur Gröſse und Qualität, aber nicht zur Relation gehörigen Beſtimmungen), völlig einerlei ſind, doch auch in allen Fällen und Beziehungen (Relationen) müſsten für einander geſetzt werden können. Allein nach der ſphäriſchen Trigonometrie können zwei ſphäriſche Triangel einander in allen Stücken gleich und mit einander übereinſtimmend oder ähnlich ſeyn, und dennoch iſt es möglich, daſs der eine ſich nicht an die Stelle des andern ſetzen laſſe, oder daſs ſie einander nicht decken. Man ſtelle ſich z. B. zwei ungleichſeitige ſphäriſche Triangel, d. i. zwei ſolche Dreiecke vor, welche aus drei Bogen gebildet werden, die Theile gröſster Kreiſe einer Kugelfläche, d. i. ſolcher Kreiſe ſind, welche die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, Fig. 58. ABC und DBC. Von dieſen beiden ſphäriſchen Triangeln ſoll aber jeder zu einer andern Hemiſphäre (Halbkugel) gehören und einen Bogen des Aequators, EF, d. i. desjenigen gröſsten Kreiſes, der die Kugel in die beiden Hemiſphären theilt, zur gemeinſchaftlichen Baſis (Grundlinie), BC, haben. Man nehme ferner an, daſs dieſe beiden Triangel einander völlig gleich ſind, in Anſehung der Seiten ſowohl als Winkel, ſo daſs BD = BA, CD = CA, BD aber nicht gleich CD iſt. BC aber iſt die Baſis beider Triangel und ſich ſelber gleich. Da nun gleichen Seiten gleiche Winkel gegen über liegen, ſo ſind auch die Winkel in beiden Triangeln einander gleich. Es habe alſo jeder Triangel allein und für ſich alles das vollſtändig, was der andere auch allein und für ſich hat; und dennoch kann der eine nicht in die Stelle des andern (nehmlich auf dem Hemiſphär, auf welchem dieſer andere liegt, alſo in das Verhältniſs oder die Relation, Beziehung deſſelben) geſetzt werden. Nehmlich die Seite BD deckt die Seite AC nicht, indem ſie nicht der Seite AC, ſondern der Seite AB gleich iſt; eben ſo iſt

so auch auf die Seite 282, welche nicht die Seite 281 bedeute, wie dieses auf die Seite 87. Folglich ist hier eine neue Art (Species) Zeichen, welche Exempel heißen, und welche weder Begriffe noch Urtheile sind, sondern eine Mittelart zwischen beyden ausmachen, indem sie einen andern Gegenstand haben, und die Art nur durch Begriffe, das Individuum aber durch Urtheile bestimmen. Ein Exempel ist also ein Zeichen, das einen Gegenstand unter einen Begriff bringt, in dem andern Urtheile, welches das Exempel enthält, gebraucht wird.

Ein Exempel ist also ein Zeichen, das einen Gegenstand unter einen Begriff bringt, in dem andern Urtheile, welches das Exempel enthält, gebraucht wird.

Ein Exempel ist also ein Zeichen, das einen Gegenstand unter einen Begriff bringt, in dem andern Urtheile, welches das Exempel enthält, gebraucht wird. Ein Exempel ist also ein Zeichen, das einen Gegenstand unter einen Begriff bringt, in dem andern Urtheile, welches das Exempel enthält, gebraucht wird.

Ein Exempel ist also ein Zeichen, das einen Gegenstand unter einen Begriff bringt, in dem andern Urtheile, welches das Exempel enthält, gebraucht wird.

§. 3. Es ist möglich, daß ein Mißverstand entsteht, wenn man nicht weiß, ob ein Exempel als ein Exempel, oder als ein Urtheil gebraucht werde. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird.

Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird. Ein Exempel ist ein Urtheil, wenn es als ein Urtheil gebraucht wird.

können (Verticalfläche deſſelben) ſymmetriſch (auf einer Seite dieſer Fläche eben ſo, wie auf der andern) geordnet ſind. Die rechte Hand iſt der linken ähnlich und gleich, und, wenn man bloſs auf eine Hand allein ſieht, auf die Proportion und Lage ihrer Theile unter einander, und auf die Gröſse des Ganzen, ſo muſs eine vollſtändige Beſchreibung der einen Hand, in allen Stücken auch von der andern gelten. K. nennt einen Cörper, der einem andern völlig gleich und ähnlich iſt, ob er gleich nicht in eben denſelben Grenzen kann eingeſchloſſen werden, ſein incongruentes Gegenſtück. Dies iſt aber eine Namenerklärung, wie alle Definitionen im Euklides. Es muſs erſt noch durch die Conſtruction in einer Aufgabe die Möglichkeit eines ſolchen Cörpers gezeigt werden, welches dann die Realerklärung giebt. Um nun dieſe Möglichkeit eines incongruenten Gegenſtücks zu zeigen, ſo nehme man einen Cörper an, der nicht aus zwei Hälften beſtehet, die ſymmetriſch gegen eine einzige Durchſchnittsfläche geordnet ſind, ſondern etwa eine Menſchenhand. Man fälle aus allen Puncten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr über geſtellte Tafel (wie es z. B. in einem Spiegel durch die Lichtſtralen wirklich geſchieht) Perpendikel, und verlängere ſie eben ſo weit hinter derſelben, als dieſe Puncte vor ihr liegen; ſo machen die Endpuncte der ſo verlängerten Linien, wenn ſie verbunden werden, die Fläche einer cörperlichen Figur aus, die das incongruente Gegenſtück des vorigen iſt, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte iſt, ſo iſt deren Gegenſtück eine linke. Iſt nicht das Bild der Hand oder des Ohrs im Spiegel dem Urbilde (Original) am Cörper vollkommen gleich und ähnlich? und dennoch kann man es nicht an die Stelle ſeines Urbildes ſetzen. Das Bild erſcheinet jederzeit eben ſo weit hinter der Spiegelfläche, als das Original vor derſelben ſteht, und daher iſt das Bild einer rechten Hand

in deutlichen schwarz oder blau, und das Gold glänzt dann hinter den schwarzen Buchstaben. Solches ist Hiobs Gold im zwei Strengenwort: Schwarzbuchstaben, das ist, Gesetz und Gebot, als in der ersten Tafel, und Blaubuchstaben, das ist, Gnade und Barmherzigkeit, als in der andern Tafel, bei denen vollkommen glänzt und funkelt das Gold, das ist, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und ist ein solch Gold, das nicht verbrennt, sondern ist ein Gold, das im Feuer bewährt ist, und ist ein Gold, das nicht verdirbt, sondern ist ein Gold, das ewig bleibt. Und ist, daß Hiob sagt, daß er Gold wie Steine achte, das ist, daß Hiobs vollkommen glänzt und funkelt, und ist ein Gold, das nicht verbrennt, sondern ist ein Gold, das im Feuer bewährt ist, und ist ein Gold, das nicht verdirbt, sondern ist ein Gold, das ewig bleibt. Und ist, daß Hiob sagt, daß er Gold wie Steine achte, das ist, daß Hiobs Gerechtigkeit vor Gott gilt, und ist ein solch

ſeyn könne; und daſs dennoch ein innerer Unterſchied übrig bleibt, nehmlich der: daſs die Oberfläche, die den einen, z. B. die rechte Hand, einſchlieſst, unmöglich den andern, z. B. die linke Hand, einſchlieſsen kann. Sie können doch nicht congruiren (einander decken); der Handſchuh der linken Hand kann nicht auf der rechten und der Handſchuh der rechten Hand nicht auf der linken gebraucht werden. Weil nehmlich dieſe Oberfläche den cörperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will; ſo muſs dieſe Verſchiedenheit eine ſolche ſeyn, die auf einem innern Grunde beruhet. Dieſer innere Grund der Verſchiedenheit aber kann nicht auf die unterſchiedene Art der Verbindung der Theile des Cörpers unter einander ankommen; denn, wie man aus den angeführten Beiſpielen ſiehet, ſo kann in Anſehung dieſer Verbindung alles völlig einerlei ſeyn. Gleichwohl wenn man ſich vorſtellt: das erſte Schöpfungsſtück ſolle eine Menſchenhand ſeyn, ſo iſt es nothwendig, entweder eine Rechte oder eine Linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der ſchaffenden Urſache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenſtück gemacht werden konnte. Und dennoch ſind keine inneren Unterſchiede anzugeben, die irgend ein Verſtand nur denken könnte (Pr. 58. S. 79.).

15. Nimmt man nun den Begriff der Leibnitziſchen Philoſophen, der in Deutſchland vor zwanzig Jahren der herrſchende war, an, daſs der Raum nur in dem äuſsern Verhältniſs der neben einander befindlichen Theile der Materie beſtehe (ſ. Leibnitz VII.); ſo würde aller wirkliche Raum in dem (in 14.) angeführten Falle nur derjenige ſeyn, den die geſchaffene Menſchenhand einnimmt. Weil aber gar kein Unterſchied in dem Verhältniſſe der Theile

dächtniß meiner Frau Ann Haller, die mit der Mutter und den Geschwistern, in einem Alter von 19 Jahren, 3 Monaten und 3 Tagen, den 11. Brachmonat 1811 in Bern starb. Ihr Leben war ein Beispiel der Tugend, ihr Tod ein Beispiel der Ergebung in den Willen Gottes. Ihr Andenken bringen ihm die Eltern und Geschwister, die sie in Liebe und Treue bis zum letzten Augenblick ihres Lebens pflegte. Ihr Andenken bringen ihm auch die Freunde, die sie in ihrer Jugend gekannt, und unter welchen sie sich durch ihre Sanftmuth, durch ihre Bescheidenheit, durch ihre Gefälligkeit, durch ihre Liebe zu Gott und Menschen, durch ihre Frömmigkeit, durch ihr Gebet, durch ihr Leben und durch ihren Tod, ein unvergeßliches Andenken gestiftet hat. Ihr Andenken bringen ihm endlich die Kinder, die sie in ihrer Jugend unterrichtet hat. Ihre Liebe zu ihnen war groß, und ihre Sorgfalt für sie war ihr eine Freude. Sie ist nicht mehr, aber ihr Andenken bleibt. Ihr Andenken bleibt, und auch überdauert Verwesung. Es ist ein Andenken, das nicht vergeht, ein Andenken, das nicht vergessen wird, ein Andenken, das nicht vergessen werden kann. Ihr Andenken bleibt, Hoffnung und auch in Hoffnung der Auferstehung, und in Hoffnung des ewigen Lebens, durch Jesum Christum, unsern Herrn, der sie auferwecken wird, und sie mit ihm leben wird in der Herrlichkeit seines Vaters, und in der Herrlichkeit seiner Heiligen.

Ihr Andenken bleibt,

fehlt es auch nicht an Schwierigkeiten, welche den Begriff des Raums umgeben, wenn man ſeine Realität, welche dem innern Sinne anſchauend genug iſt, durch Vernunftideen (z. B. die einer abſoluten Exiſtenz) faſſen will. Allein dieſe Beſchwerlichkeit zeigt ſich allerwärts, wenn man über die erſten Data unſrer Erkenntniſs (dergleichen der Raum eins iſt) noch philoſophiren will (S. 79. f.).

16. Iſt nun von dem, was der Raum, der alle Cörper, die Materie derſelben, und folglich auch das Nebeneinanderſeyn der Cörper und ihrer Theile erſt möglich macht, wohl eine andere Auflöſung möglich, als die, daſs dieſe Gegenſtände gar nicht Dinge an ſich ſelbſt oder Beſchaffenheiten der Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen? Es ſind ſinnliche Anſchauungen, d. i. Erſcheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältniſſe gewiſſer an ſich unbekannten Dinge (die an und für ſich ſelbſt vorhanden ſeyn mögen) zu unſrer Sinnlichkeit beruht; und unſere Vorſtellungen vom Raum ſind dem Verhältniſs, welches unſere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäſs (Pr. 64.). Von dieſer iſt nun der Raum die Form der äuſsern Anſchauung (formale Anſchauung) (C. 457. 459. ſ. Leibnitz, S. 849), und die innere Beſtimmung eines jeden Raums iſt nur durch die Beſtimmung des äuſſern Verhältniſſes zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil iſt (dem Verhältniſſe zum äuſsern Sinne) möglich. Heiſst das aber nicht, jeder Theil des Raums iſt nur durchs Ganze (in dem allein beſtimmt werden kann, ob etwas rechts oder links ſei) möglich? welches doch nur bei Erſcheinungen ſtatt finden kann. Denn Dinge an ſich ſind Gegenſtände, die bloſs durch den Verſtand gedacht werden, bei ihnen iſt daher das Ganze durch die Theile, und nicht der Theil durch das Ganze, möglich. Da nun der

Digitized by Google

Verſtand ſich die Möglichkeit des Ganzen durch die Theile denkt, die Sinnlichkeit uns aber am Raum ein Ganzes giebt, das, umgekehrt, durch ſich ſeine Theile möglich macht; ſo ſieht man ein, warum es nicht möglich iſt, die Vorſtellungen von Rechts und Links, welche unmittelbare Anſchauungen ſind und ſich auf den ganzen Raum beziehen, ſo daſs die Theile erſt durch ihn dieſen innern Unterſchied erhalten, durch Begriffe verſtändlich zu machen (Pr. 58. f.).

17. In dem cörperlichen Raume laſſen ſich nehmlich, wegen ſeiner drei Abmeſſungen (Länge, Breite und Dicke), drei Ebenen denken, die einander insgeſamt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir alles, was auſser uns iſt, durch die Sinne nur in ſo ferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſtehet; ſo iſt es kein Wunder, daſs wir von dem Verhältniſs jener Durchſchnittsebenen zu unſerm Cörper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Ebene, worauf die Länge unſers Cörpers ſenkrecht ſteht, heiſst in Anſehung unſrer horizontal; und dieſe Horizontalebene giebt Anlaſs zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieſer Ebene können zwei andere ſenkrecht ſtehen und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daſs die Länge des menſchlichen Cörpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Dieſe beiden Ebenen, die die Länge unſers Cörpers ſenkrecht durchſchneiden, heiſsen in Anſehung unſrer vertical; und von dieſen Verticalebenen theilet die eine den Cörper in zwei äuſserlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken *) Seite ab; die andere,

*) Die Pythagoräer zählten das Rechte (δεξιον) und das Linke (ἀριστερον) zu den Gegenſätzen, die ſie als Principien der

welche auf ihr perpendicular ſteht, macht, daſs wir den Begriff der vordern und hintern Seite haben können. Bei einem beſchriebenen Blatte z. B. unterſcheiden wir zuerſt die obere Seite der Schrift von der untern, wir bemerken dann den Unterſchied der vordern und hintern Seite, und ſehen endlich auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier iſt immer eben dieſelbe Lage der Theile, die auf der Ebene geordnet ſind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will. Aber der Unterſchied der Gegenden kommt bei dieſer Vorſtellung ſehr in Anſchlag. Dieſer Unterſchied iſt nehmlich mit dem Eindrucke, den der ſichtbare Gegenſtand macht, auf das genaueſte verbunden. Denn eben dieſelbe Schrift, auf ſolche Weiſe geſehen, daſs alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengeſetzte Gegend hielt, wird unkenntlich (S. 73. f.).

18. Sogar ſind unſere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in ſo fern ſie in

---

Dinge zu beſtimmen ſuchten, und deren ſie 10 annahmen, weil nach ihrer Anſicht die Zahl 10 das Zahlenſyſtem vollendet enthielt. Die übrigen 9 waren folgende:

das Endliche und Unendliche;

das Ungerade und Gerade in der Zahl;

das Eine und Viele;

das Männliche und Weibliche;

das Ruhende und Bewegte;

das Gerade und Krumme;

das Licht und die Finſterniſs;

das Gute und Böſe;

das gleichſeitige und ungleichſeitige Viereck.

Tennemann Geſch. der Philoſ. 1 B. 1 H. 3 A. S. 114. f.).

Endlichkeit auf die Axiome unserer Geometrie hinführen wird, ist nicht wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß die Grenzen unserer Erfahrung in Bezug auf die Größe, um die Größe derselben zu bestimmen, sehr weit sind, und daß wir in Bezug auf die Kleinheit derselben noch sehr weit davon entfernt sind, an die Grenze zu gelangen. Es ist daher die Frage, ob der Raum unendlich oder endlich sei, eine solche, die wir nach unserer Natur durch Erfahrung beantworten. Eine Antwort a priori ist nicht möglich. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, daß wir a priori eine Vorstellung von dem Raume haben, welche so groß sei, daß die folgende Erfahrung, welche sie nicht mehr in sich fassen kann, für sie als nichts gelte, daß wir also a priori eine Vorstellung von dem Raume haben, welche so groß sei, daß keine Erfahrung, welche wir machen können, sie jemals erreiche. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, daß wir a priori eine Vorstellung von dem Raume haben, welche so groß sei, daß die folgende Erfahrung, welche sie nicht mehr in sich fassen kann, in der Größe derselben nicht mehr bemerkbar sei, daß wir also a priori eine Vorstellung von dem Raume haben, welche so groß sei, daß keine Erfahrung, welche wir machen können, sie jemals erreiche. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, daß wir a priori eine Vorstellung von dem Raume haben, welche so klein sei, daß die folgende Erfahrung, welche sie nicht mehr in sich fassen kann, in der Größe derselben nicht mehr bemerkbar sei, daß wir also a priori eine Vorstellung von dem Raume haben, welche so klein

dung jede. Hob teilweise Eigenheit weder über die andere noch verschaffte sie ihr Vorteile, deckt sie, eine wenige Verschiede auf die Art, wie sie sich zu Gott verhalten. Und wenn Eigenheit über einen Menschen hinaus ist, so ist sie es nur in der Beziehung auf die Anlage und Bestimmung, die eine jeder Mittelpunkt gewesen ist, und auf die Art, wie sie sich zu Gott verhalten. Eigenheit ist nicht die Summe dieser Eigen, sie ist gewisse Richtung dem Gott gegenüber, die sich in der Gesamtheit der Menschen ausdrückt. Und wenn sie sich in der Gesamtheit der Menschen ausdrückt, so ist sie es nicht, weil sie, die Gesamtheit, in der Wurzel eine andere Eigenheit ist, sondern weil sie sich in der Art, wie sie sich zu Gott verhalten, gleichen. Vgl. zu dem Ganzen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, 1 S. 14.

Wenn wir nun nach dieser Abhilfe der exakten Methode über die Eigenheit der Religionen zu der Frage der gottes Gottesoffenbarung ist, so hat sie in der Religionsgeschichte ihre Antwort schon gefunden. Gottesoffenbarung ist Gottes Selbstmitteilung, Gottes Selbstmitteilung ist Gottes Selbstoffenbarung, Gottes Selbstoffenbarung ist Gottes Selbstmitteilung. Gott teilt sich mit, indem er sich offenbart, indem er sich offenbart, teilt er sich mit. Gott offenbart sich, indem er sich mitteilt, indem er sich mitteilt, offenbart er sich. Gottesoffenbarung ist Gottes Selbstmitteilung, Gottes Selbstmitteilung ist Gottes Selbstoffenbarung

den andern. Und so sind die beiden Seiten am Gehirne, die Hälften des Rückenmarks, die paarigen Nerven entwickelt, durch eine Art Zwei-Einheit gebildet, wie wir sie schon bei Pflanzen sahen.

Wie sich nun die Nerven zu den Sinnen verhalten, das durchschauen wir am deutlichsten, wenn wir uns an die Sinne selbst halten. Wir haben fünf Sinne, das Gefühl, den Geschmack, den Geruch, das Gehör und das Gesicht. Diese sind alle in der Haut, als dem Allgemeinsten, enthalten, und gehören zu den niedern Gebilden, denn sie sind nur Modifikationen der Haut. Das Gefühl ist über die ganze Haut verbreitet, der Geschmack ist auf die Zunge, den Gaumen und einen guten Teil Schlundkopf Weiter nach dem Kopfe zu, wo sich die Haut in Schleimhaut verwandelt, ist der Sitz des Geruchs, und in der Haut des Kopfes selbst befinden sich Gehör- und Gesichtsorgan. Wir sehen also, daß sich die Sinne nach dem Kopfe zu immer mehr konzentrieren, und daß sich die höheren Sinne, die Sinne der Erkenntnis, besonders dort finden, wo sich das Gehirn und die Nerven am meisten entwickeln. Wir werden also, wenn wir uns die Sache recht denken, sagen müssen, daß sich die Sinne aus der Haut, als dem Allgemeinen, entwickelt haben, daß sie sich nach dem Kopfe zu konzentrieren, und daß sie sich, wie das Gehirn, Rückenmark und Nerven, nach dem Gesetze der Zwei-Einheit gebildet haben. Vielleicht wird man noch gut thun, sich zu erinnern, daß die Sinne, wie wir sie jetzt haben, nicht immer da gewesen sind, daß sie sich vielmehr nach und nach entwickelt haben, daß sie also einen Gang durch die Zeiten gemacht haben, und daß sie sich, wie alles Lebendige, nach und nach ausgebildet haben. Wir werden also, wenn wir uns in jener Zeit, wenn wir uns in jene graue Vorzeit versetzen, wo sich die Sinne entwickelten, wo sie sich ausbildeten, wo

formale Anſchauung) die weſentliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit, vermittelſt deren uns allein Gegenſtände gegeben werden, und ſtellt dieſe Sinnlichkeit nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen vor; ſo müſſen alle äuſsere Gegenſtände unſerer Sinnlichkeit nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinſtimmen. Denn die Sinnlichkeit macht dann durch ihre Form äuſserer Anſchauung (den Raum), womit ſich der Geometer beſchäftigt, jene Gegenſtände, als Erſcheinungen, erſt möglich. An der Richtigkeit der den Raum betreffenden geometriſchen Sätze hat zwar noch Niemand gezweifelt; aber doch haben philoſophiſche Mathematiker den phyſiſchen oder empiriſchen Raum im Objecte aus einfachen Theilen wollen beſtehen laſſen, obgleich der geometriſche oder reine Raum keinesweges daraus beſtehen kann *). Sie erkannten nicht, daſs dieſer Raum der Geometer den phyſiſchen, d. i. die Ausdehnung der Materie ſelbſt, möglich mache; daſs alle Gegenſtände im Raum bloſse Erſcheinungen (Vorſtellungen unſrer ſinnlichen Anſchauung und nicht Dinge an ſich ſelbſt) ſind; und daſs dieſe darum nothwendig mit den Sätzen des Geometers zuſammenſtimmen müſſen, weil der Raum der Geometrie ganz genau die Form der ſinnlichen Anſchauung *a priori* iſt, die den Grund der Möglichkeit allen äuſsern Erſcheinungen (ihrer Form nach) enthält (Pr. 59. ff.).

21. Soll uns etwas als Gegenſtand gegeben werden, ſo muſs es in der Anſchauung gegeben werden; nun geſchieht aber alle unſere Anſchauung nur vermittelſt der Sinne, indem der Verſtand

---

*) Das Gegentheil hat zwar in unſern Tagen der Profeſſor Langsdorf in Erlangen behauptet; allein er möchte wohl nicht leicht, weder unter Mathematikern noch unter mathematiſchen Philoſophen, für ſeine Meinung Proſelyten machen.

nicht anſchauet, ſondern nur reflectirt; folglich müſſen alle Cörper mitſamt dem Raum für nichts als bloſse ſinnliche Vorſtellungen in uns gehalten werden. Ein Cörper exiſtirt daher nirgends anders, als bloſs in unſern Vorſtellungen (Pr. 62.).

22. Man kann dieſes aber dennoch nicht für dogmatiſchen oder empiriſchen Idealismus halten; denn die Dinge an ſich ſelbſt werden mit jener Behauptung nicht geleugnet, ſondern nur bewieſen, daſs wir nicht wiſſen, was ſie an ſich ſeyn mögen. Es giebt auſser uns Cörper, d. i. ſie ſind kein Schein, ſondern in der Erfahrung etwas ſehr reelles, ja wir haben, die innern Erfahrungen ausgenommen, gar nicht einmal etwas Reales und Exiſtirendes weiter, wovon eine Erkenntniſs möglich wäre, als die Cörper. Aber ſie ſind Erſcheinungen. Sie ſind uns, wir wiſſen nicht woher, durch Affection der Sinne, die wahrlich kein Schein iſt, wirklich gegeben; aber es wäre ein täuſchender Schein, wenn wir ſie für Dinge an ſich ſelbſt, oder wie der dogmatiſche (empiriſche) Idealiſt für Blendwerk der Sinne halten wollten. Wir ſind ſogar genöthigt, dieſen Erſcheinungen ein unbekanntes Subſtrat zum Grunde zu legen, welches in dieſen Erſcheinungen erſcheint. Obwohl wir nehmlich nicht einmal die Exiſtenz dieſes Subſtrats erkennen, noch uns von demſelben eine Vorſtellung machen können; ſo wird doch durch dieſe Behauptung weder die Exiſtenz eines ſolchen Subſtrats, noch weniger aber, wie beim empiriſchen Idealismus, die Exiſtenz des ſinnlichen Gegenſtandes aufgehoben. Dieſes iſt alſo kein dogmatiſcher Idealismus, ſondern vielmehr gerade das Gegentheil deſſelben (Pr. 62. f.). S. Idealismus, S. 388. ff. u. Cörper.

23. Tennemann giebt folgende vortreffliche Ueberſicht der älteſten Philoſopheme über den

Raum. Der Begriff vom Raum war einer der erſten, mit denen die kosmologiſchen Begriffe und Ideen zuſammenhingen, von denen die Entwickelung der Philoſophie in den erſten Zeiten derſelben ausging. Er wurde daher auch frühe entwickelt, und gab hauptſächlich Veranlaſſung zu den meiſten Zwiſtigkeiten, und zur Unterſcheidung zwiſchen einer Sinnenwelt und einer Verſtandeswelt. Der transſcendentale Realismus war, der dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen anhängenden natürlichen Täuſchung gemäſs, die erſte Denkart; d. i. die Behauptung, daſs der Raum, und die Cörper in demſelben, etwas auſſer unſern Vorſtellungen wirklich Exiſtirendes oder etwas an und für ſich ſelbſt ſei. Indem das Weltganze als ein Gegenſtand der Erkenntniſs behandelt wurde, welches entſtanden, nach und nach gebildet und unbeſchadet ſeiner Totalität noch immer in ſeinen Theilen verändert wird; ſo entwickelte ſich daraus zuerſt der Begriff der Bewegung und des Raums als Bedingung derſelben. Denn alles Entſtehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieſer Anſicht ſtehen, und ſtellten mehrere Hypotheſen und Syſteme von der Entſtehung aller Dinge auf, ſo daſs ſie zugleich Betrachtung über Bewegung und Raum immer mehr mit in dieſe Speculation hineinzogen, und die Lehrſätze darüber in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerkſamkeit mehr auf den Begriff der Entſtehung, und indem ſie den bisher immer ſtillſchweigend vorausgeſetzten Begriff von etwas Beharrlichem, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt (Subſtanz), mehr beachteten, ſo fanden ſie zwiſchen dieſem und der Veränderlichkeit einen Widerſpruch, und erklärten daher alles Entſtehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widerſprechend. Dadurch wurden ſie auf den Unterſchied zwiſchen der Sin-

nenwelt und der Verſtandeswelt geführt. Es wurde dadurch der Grund zu dem Syſtem des Empirismus und Rationalismus gelegt, welches letztere in ſeiner Reinheit vielleicht nie wieder ſo bis auf Spinoza entwickelt worden iſt. Denn man hatte nur Ein Intereſſe, das der Speculation, vor Augen. In dem einen Syſtem wurden die exiſtirenden Gegenſtände nur, inwiefern ſie entſtanden, in dem andern, in wiefern ſie beharrlich ſind, betrachtet; in dem einen wurden ſie ſo, wie ſie der Sinnlichkeit erſcheinen, in dem andern, wie ſie ohne Anſchauungen rein gedacht werden, für die Dinge an ſich gehalten; und da in der letzten Anſicht in dem reinen Begriff eines Gegenſtandes kein Grund einer Vielheit vorkömmt, nur Ein Gegenſtand, Eine Subſtanz angenommen, die aber doch, inſofern ſie als exiſtirend gedacht wurde, in den Raum geſetzt werden muſste. Der Raum wurde in beiden für ein Ding an ſich genommen, nur in dem einen, um die Bewegung begreiflich zu machen, als leerer Raum gedacht, und von den Cörpern unterſchieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Subſtanz identificirt. Dieſes letzte Syſtem nun, welches ſich von der gemeinen Vorſtellungsart ſo ſehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorſtellungsart von Raum und Bewegung ſehr ſcharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung vieler verwandten Begriffe ſehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Ausſicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verſtand ohne Rückſicht auf Wahrnehmung bloſs mit ſeinen Begriffen verfährt (Tennemann Geſchichte der Philoſophie 1. B. 1. H. 1. A. S. 45. ff.).

24. Anaximander, ein berühmter Naturforſcher, aus Milet (gebohren um die 42. Olympia-

ab 7 Schuppen; alle mehlen aus dem Grunde. Lateral- bis Ventralkante mit 2 Reihen Schuppen.

Abdominal-Beine, innere Aeste in abnehmender Größe nach hinten, die letzten ohne Haken; äußerst rar. Hinter diesen Beinen folgt ein Paar Anhänge, die ich für Kiemen halte, welche ich aber nicht mit Sicherheit als solche bezeichnen kann, da ich keine Gelegenheit hatte, sie mikroskopisch zu untersuchen. Sie sind von der Gestalt und Größe der Beine, aber ohne Haken, und ihre Aeste sind ungegliedert, d. h. sie haben keine Einschnürungen, wie sie sonst an den Beinen vorkommen. Diese Kiemen befinden sich auf dem 2. Segmente, d. h. vom letzten Segmente des Abdomens gezählt, und sind nicht, wie sonst, auf dem letzten Segmente angebracht. Ich habe sie nur bei einem Exemplare gefunden, und es ist möglich, daß sie nur bei diesem vorhanden sind. Ich habe sie nicht abgebildet, da sie, wie gesagt, nicht mikroskopisch untersucht sind.

Schwanz-Beine in der Hauptsache, wie bei den

von dieſen Philoſophen der Atomiſtenſchule die Rede, und ſtellt ſie mit Epikur zuſammen. Er ſagt: Die Pythagoräer nennen jene Dinge in der Natur, welche ſie für Zahlen halten, Ideen, und ſie ſagen, daß dieſe Ideen die Urſachen der Dinge ſeyen, daß ſie aber ſelbſt keine Urſachen haben. Epikur hat auch [illegible] Atome, welche er für Urſachen hält, aber ſie ſind keine Urſachen, ſondern ſie ſind ſelbſt Dinge, die Urſachen haben. Ebenſo Bruno, S. 2. 3. Seine Anſichten ſtellt er S. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Lucius Bruno in ſeinem Buche: Von der unermeßlichen und unzählbaren Welt, Dialog 1. Dialog 2. Dialog 3. Dialog 4. Dialog 5. Dialog 6. Dialog 7. Dialog 8. Dialog 9. Dialog 10. Dialog 11. Dialog 12. Dialog 13. Dialog 14. Dialog 15. Dialog 16. Dialog 17. Dialog 18. Dialog 19. Dialog 20. Dialog 21. Dialog 22. Dialog 23. Dialog 24. Dialog 25. Dialog 26. Dialog 27. Dialog 28. Dialog 29. Dialog 30. Dialog 31. Dialog 32. Dialog 33. Dialog 34. Dialog 35. Dialog 36. Dialog 37. Dialog 38. Dialog 39. Dialog 40. Dialog 41. Dialog 42. Dialog 43. Dialog 44. Dialog 45. Dialog 46. Dialog 47. Dialog 48. Dialog 49. Dialog 50. Dialog 51. Dialog 52. Dialog 53. Dialog 54. Dialog 55. Dialog 56. Dialog 57. Dialog 58. Dialog 59. Dialog 60. Dialog 61. Dialog 62. Dialog 63. Dialog 64. Dialog 65. Dialog 66. Dialog 67. Dialog 68. Dialog 69. Dialog 70. Dialog 71. Dialog 72. Dialog 73. Dialog 74. Dialog 75. Dialog 76. Dialog 77. Dialog 78. Dialog 79. Dialog 80. Dialog 81. Dialog 82. Dialog 83. Dialog 84. Dialog 85. Dialog 86. Dialog 87. Dialog 88. Dialog 89. Dialog 90. Dialog 91. Dialog 92. Dialog 93. Dialog 94. Dialog 95. Dialog 96. Dialog 97. Dialog 98. Dialog 99. Dialog 100. Dialog 101. Dialog 102. Dialog 103. Dialog 104. Dialog 105. Dialog 106. Dialog 107. Dialog 108. Dialog 109. Dialog 110. Dialog 111. Dialog 112. Dialog 113. Dialog 114. Dialog 115. Dialog 116. Dialog 117. Dialog 118. Dialog 119. Dialog 120. Dialog 121. Dialog 122. Dialog 123. Dialog 124. Dialog 125. Dialog 126. Dialog 127. Dialog 128. Dialog 129. Dialog 130. Dialog 131. Dialog 132. Dialog 133. Dialog 134. Dialog 135. Dialog 136. Dialog 137. Dialog 138. Dialog 139. Dialog 140. Dialog 141. Dialog 142. Dialog 143. Dialog 144. Dialog 145. Dialog 146. Dialog 147. Dialog 148. Dialog 149. Dialog 150. Dialog 151. Dialog 152. Dialog 153. Dialog 154. Dialog 155. Dialog 156. Dialog 157. Dialog 158. Dialog 159. Dialog 160. Dialog 161. Dialog 162. Dialog 163. Dialog 164. Dialog 165. Dialog 166. Dialog 167. Dialog 168. Dialog 169. Dialog 170. Dialog 171. Dialog 172. Dialog 173. Dialog 174. Dialog 175. Dialog 176. Dialog 177. Dialog 178. Dialog 179. Dialog 180. Dialog 181. Dialog 182. Dialog 183. Dialog 184. Dialog 185. Dialog 186. Dialog 187. Dialog 188. Dialog 189. Dialog 190. Dialog 191. Dialog 192. Dialog 193. Dialog 194. Dialog 195. Dialog 196. Dialog 197. Dialog 198. Dialog 199. Dialog 200. Dialog 201. Dialog 202. Dialog 203. Dialog 204. Dialog 205. Dialog 206. Dialog 207. Dialog 208. Dialog 209. Dialog 210. Dialog 211. Dialog 212. Dialog 213. Dialog 214. Dialog 215. Dialog 216. Dialog 217. Dialog 218. Dialog 219. Dialog 220. Dialog 221. Dialog 222. Dialog 223. Dialog 224. Dialog 225. Dialog 226. Dialog 227. Dialog 228. Dialog 229. Dialog 230. Dialog 231. Dialog 232. Dialog 233. Dialog 234. Dialog 235. Dialog 236. Dialog 237. Dialog 238. Dialog 239. Dialog 240. Dialog 241. Dialog 242. Dialog 243. Dialog 244. Dialog 245. Dialog 246. Dialog 247. Dialog 248. Dialog 249. Dialog 250. Dialog 251. Dialog 252. Dialog 253. Dialog 254. Dialog 255. Dialog 256. Dialog 257. Dialog 258. Dialog 259. Dialog 260. Dialog 261. Dialog 262. Dialog 263. Dialog 264. Dialog 265. Dialog 266. Dialog 267. Dialog 268. Dialog 269. Dialog 270. Dialog 271. Dialog 272. Dialog 273. Dialog 274. Dialog 275. Dialog 276. Dialog 277. Dialog 278. Dialog 279. Dialog 280. Dialog 281. Dialog 282. Dialog 283. Dialog 284. Dialog 285. Dialog 286. Dialog 287. Dialog 288. Dialog 289. Dialog 290. Dialog 291. Dialog 292. Dialog 293. Dialog 294. Dialog 295. Dialog 296. Dialog 297. Dialog 298. Dialog 299. Dialog 300. Dialog 301. Dialog 302. Dialog 303. Dialog 304. Dialog 305. Dialog 306. Dialog 307. Dialog 308. Dialog 309. Dialog 310. Dialog 311. Dialog 312. Dialog 313. Dialog 314. Dialog 315. Dialog 316. Dialog 317. Dialog 318. Dialog 319. Dialog 320. Dialog 321. Dialog 322. Dialog 323. Dialog 324. Dialog 325. Dialog 326. Dialog 327. Dialog 328. Dialog 329. Dialog 330. Dialog 331. Dialog 332. Dialog 333. Dialog 334. Dialog 335. Dialog 336. Dialog 337. Dialog 338. Dialog 339. Dialog 340. Dialog 341. Dialog 342. Dialog 343. Dialog 344. Dialog 345. Dialog 346. Dialog 347. Dialog 348. Dialog 349. Dialog 350. Dialog 351. Dialog 352. Dialog 353. Dialog 354. Dialog 355. Dialog 356. Dialog 357. Dialog 358. Dialog 359. Dialog 360. Dialog 361. Dialog 362. Dialog 363. Dialog 364. Dialog 365. Dialog 366. Dialog 367. Dialog 368. Dialog 369. Dialog 370. Dialog 371. Dialog 372. Dialog 373. Dialog 374. Dialog 375. Dialog 376. Dialog 377. Dialog 378. Dialog 379. Dialog 380. Dialog 381. Dialog 382. Dialog 383. Dialog 384. Dialog 385. Dialog 386. Dialog 387. Dialog 388. Dialog 389. Dialog 390. Dialog 391. Dialog 392. Dialog 393. Dialog 394. Dialog 395. Dialog 396. Dialog 397. Dialog 398. Dialog 399. Dialog 400. Dialog 401. Dialog 402. Dialog 403. Dialog 404. Dialog 405. Dialog 406. Dialog 407. Dialog 408. Dialog 409. Dialog 410. Dialog 411. Dialog 412. Dialog 413. Dialog 414. Dialog 415. Dialog 416. Dialog 417. Dialog 418. Dialog 419. Dialog 420. Dialog 421. Dialog 422. Dialog 423. Dialog 424. Dialog 425. Dialog 426. Dialog 427. Dialog 428. Dialog 429. Dialog 430. Dialog 431. Dialog 432. Dialog 433. Dialog 434. Dialog 435. Dialog 436. Dialog 437. Dialog 438. Dialog 439. Dialog 440. Dialog 441. Dialog 442. Dialog 443. Dialog 444. Dialog 445. Dialog 446. Dialog 447. Dialog 448. Dialog 449. Dialog 450. Dialog 451. Dialog 452. Dialog 453. Dialog 454. Dialog 455. Dialog 456. Dialog 457. Dialog 458. Dialog 459. Dialog 460. Dialog 461. Dialog 462. Dialog 463. Dialog 464. Dialog 465. Dialog 466. Dialog 467. Dialog 468. Dialog 469. Dialog 470. Dialog 471. Dialog 472. Dialog 473. Dialog 474. Dialog 475. Dialog 476. Dialog 477. Dialog 478. Dialog 479. Dialog 480. Dialog 481. Dialog 482. Dialog 483. Dialog 484. Dialog 485. Dialog 486. Dialog 487. Dialog 488. Dialog 489. Dialog 490. Dialog 491. Dialog 492. Dialog 493. Dialog 494. Dialog 495. Dialog 496. Dialog 497. Dialog 498. Dialog 499. Dialog 500. Dialog 501. Dialog 502. Dialog 503. Dialog 504. Dialog 505. Dialog 506. Dialog 507. Dialog 508. Dialog 509. Dialog 510. Dialog 511. Dialog 512. Dialog 513. Dialog 514. Dialog 515. Dialog 516. Dialog 517. Dialog 518. Dialog 519. Dialog 520. Dialog 521. Dialog 522. Dialog 523. Dialog 524. Dialog 525. Dialog 526. Dialog 527. Dialog 528. Dialog 529. Dialog 530. Dialog 531. Dialog 532. Dialog 533. Dialog 534. Dialog 535. Dialog 536. Dialog 537. Dialog 538. Dialog 539. Dialog 540. Dialog 541. Dialog 542. Dialog 543. Dialog 544. Dialog 545. Dialog 546. Dialog 547. Dialog 548. Dialog 549. Dialog 550. Dialog 551. Dialog 552. Dialog 553. Dialog 554. Dialog 555. Dialog 556. Dialog 557. Dialog 558. Dialog 559. Dialog 560. Dialog 561. Dialog 562. Dialog 563. Dialog 564. Dialog 565. Dialog 566. Dialog 567. Dialog 568. Dialog 569. Dialog 570. Dialog 571. Dialog 572. Dialog 573. Dialog 574. Dialog 575. Dialog 576. Dialog 577. Dialog 578. Dialog 579. Dialog 580. Dialog 581. Dialog 582. Dialog 583. Dialog 584. Dialog 585. Dialog 586. Dialog 587. Dialog 588. Dialog 589. Dialog 590. Dialog 591. Dialog 592. Dialog 593. Dialog 594. Dialog 595. Dialog 596. Dialog 597. Dialog 598. Dialog 599. Dialog 600. Dialog 601. Dialog 602. Dialog 603. Dialog 604. Dialog 605. Dialog 606. Dialog 607. Dialog 608. Dialog 609. Dialog 610. Dialog 611. Dialog 612. Dialog 613. Dialog 614. Dialog 615. Dialog 616. Dialog 617. Dialog 618. Dialog 619. Dialog 620. Dialog 621. Dialog 622. Dialog 623. Dialog 624. Dialog 625. Dialog 626. Dialog 627. Dialog 628. Dialog 629. Dialog 630. Dialog 631. Dialog 632. Dialog 633. Dialog 634. Dialog 635. Dialog 636. Dialog 637. Dialog 638. Dialog 639. Dialog 640. Dialog 641. Dialog 642. Dialog 643. Dialog 644. Dialog 645. Dialog 646. Dialog 647. Dialog 648. Dialog 649. Dialog 650. Dialog 651. Dialog 652. Dialog 653. Dialog 654. Dialog 655. Dialog 656. Dialog 657. Dialog 658. Dialog 659. Dialog 660. Dialog 661. Dialog 662. Dialog 663. Dialog 664. Dialog 665. Dialog 666. Dialog 667. Dialog 668. Dialog 669. Dialog 670. Dialog 671. Dialog 672. Dialog 673. Dialog 674. Dialog 675. Dialog 676. Dialog 677. Dialog 678. Dialog 679. Dialog 680. Dialog 681. Dialog 682. Dialog 683. Dialog 684. Dialog 685. Dialog 686. Dialog 687. Dialog 688. Dialog 689. Dialog 690. Dialog 691. Dialog 692. Dialog 693. Dialog 694. Dialog 695. Dialog 696. Dialog 697. Dialog 698. Dialog 699. Dialog 700. Dialog 701. Dialog 702. Dialog 703. Dialog 704. Dialog 705. Dialog 706. Dialog 707. Dialog 708. Dialog 709. Dialog 710. Dialog 711. Dialog 712. Dialog 713. Dialog 714. Dialog 715. Dialog 716. Dialog 717. Dialog 718. Dialog 719. Dialog 720. Dialog 721. Dialog 722. Dialog 723. Dialog 724. Dialog 725. Dialog 726. Dialog 727. Dialog 728. Dialog 729. Dialog 730. Dialog 731. Dialog 732. Dialog 733. Dialog 734. Dialog 735. Dialog 736. Dialog 737. Dialog 738. Dialog 739. Dialog 740. Dialog 741. Dialog 742. Dialog 743. Dialog 744. Dialog 745. Dialog 746. Dialog 747. Dialog 748. Dialog 749. Dialog 750. Dialog 751. Dialog 752. Dialog 753. Dialog 754. Dialog 755. Dialog 756. Dialog 757. Dialog 758. Dialog 759. Dialog 760. Dialog 761. Dialog 762. Dialog 763. Dialog 764. Dialog 765. Dialog 766. Dialog 767. Dialog 768. Dialog 769. Dialog 770. Dialog 771. Dialog 772. Dialog 773. Dialog 774. Dialog 775. Dialog 776. Dialog 777. Dialog 778. Dialog 779. Dialog 780. Dialog 781. Dialog 782. Dialog 783. Dialog 784. Dialog 785. Dialog 786. Dialog 787. Dialog 788. Dialog 789. Dialog 790. Dialog 791. Dialog 792. Dialog 793. Dialog 794. Dialog 795. Dialog 796. Dialog 797. Dialog 798. Dialog 799. Dialog 800. Dialog 801. Dialog 802. Dialog 803. Dialog 804. Dialog 805. Dialog 806. Dialog 807. Dialog 808. Dialog 809. Dialog 810. Dialog 811. Dialog 812. Dialog 813. Dialog 814. Dialog 815. Dialog 816. Dialog 817. Dialog 818. Dialog 819. Dialog 820. Dialog 821. Dialog 822. Dialog 823. Dialog 824. Dialog 825. Dialog 826. Dialog 827. Dialog 828. Dialog 829. Dialog 830. Dialog 831. Dialog 832. Dialog 833. Dialog 834. Dialog 835. Dialog 836. Dialog 837. Dialog 838. Dialog 839. Dialog 840. Dialog 841. Dialog 842. Dialog 843. Dialog 844. Dialog 845. Dialog 846. Dialog 847. Dialog 848. Dialog 849. Dialog 850. Dialog 851. Dialog 852. Dialog 853. Dialog 854. Dialog 855. Dialog 856. Dialog 857. Dialog 858. Dialog 859. Dialog 860. Dialog 861. Dialog 862. Dialog 863. Dialog 864. Dialog 865. Dialog 866. Dialog 867. Dialog 868. Dialog 869. Dialog 870. Dialog 871. Dialog 872. Dialog 873. Dialog 874. Dialog 875. Dialog 876. Dialog 877. Dialog 878. Dialog 879. Dialog 880. Dialog 881. Dialog 882. Dialog 883. Dialog 884. Dialog 885. Dialog 886. Dialog 887. Dialog 888. Dialog 889. Dialog 890. Dialog 891. Dialog 892. Dialog 893. Dialog 894. Dialog 895. Dialog 896. Dialog 897. Dialog 898. Dialog 899. Dialog 900. Dialog 901. Dialog 902. Dialog 903. Dialog 904. Dialog 905. Dialog 906. Dialog 907. Dialog 908. Dialog 909. Dialog 910. Dialog 911. Dialog 912. Dialog 913. Dialog 914. Dialog 915. Dialog 916. Dialog 917. Dialog 918. Dialog 919. Dialog 920. Dialog 921. Dialog 922. Dialog 923. Dialog 924. Dialog 925. Dialog 926. Dialog 927. Dialog 928. Dialog 929. Dialog 930. Dialog 931. Dialog 932. Dialog 933. Dialog 934. Dialog 935. Dialog 936. Dialog 937. Dialog 938. Dialog 939. Dialog 940. Dialog 941. Dialog 942. Dialog 943. Dialog 944. Dialog 945. Dialog 946. Dialog 947. Dialog 948. Dialog 949. Dialog 950. Dialog 951. Dialog 952. Dialog 953. Dialog 954. Dialog 955. Dialog 956. Dialog 957. Dialog 958. Dialog 959. Dialog 960. Dialog 961. Dialog 962. Dialog 963. Dialog 964. Dialog 965. Dialog 966. Dialog 967. Dialog 968. Dialog 969. Dialog 970. Dialog 971. Dialog 972. Dialog 973. Dialog 974. Dialog 975. Dialog 976. Dialog 977. Dialog 978. Dialog 979. Dialog 980. Dialog 981. Dialog 982. Dialog 983. Dialog 984. Dialog 985. Dialog 986. Dialog 987. Dialog 988. Dialog 989. Dialog 990. Dialog 991. Dialog 992. Dialog 993. Dialog 994. Dialog 995. Dialog 996. Dialog 997. Dialog 998. Dialog 999. Dialog 1000.

nicht durch das Leere von einander getrennt würden, ſo würden ſie nicht mehr als beſondere Weſen zu unterſcheiden, oder gar nicht mehr ſeyn. Die Pythagoräer betrachteten alſo den leeren Raum in der Welt theils als einen zerſtreueten leeren Raum (ſ. Bewegung, S. 646, b. α. 1.), theils als einen gehäuften leeren Raum (ſ. Bewegung, S. 646, b. α. 2.). Wozu ſie beide gebrauchten, findet man im angeführten Art. Bewegung, S. 646. ebenfalls erläutert. Allein K. hat I. gezeigt, daſs es nicht nöthig ſei zur Abſicht der Pythagoräer, welche eigentlich die Erfinder des atomiſtiſchen Syſtems in der Phyſik ſind (denn die Nachricht vom Moſchus iſt ſehr zu bezweifeln, ſ. Atomiſtik), einen zerſtreueten leeren Raum anzunehmen, und iſt dadurch der Entdecker des einzig denkbaren wahren Syſtems hierin, nehmlich des dynamiſchen, geworden. Der Raum kann ſehr wohl auch ohne leere Zwiſchenräume innerhalb der Materie auszuſtreuen, als durchgängig und gleichwohl in verſchiedenem Grade erfüllt angenommen werden; wodurch die Cörper hinlänglich von einander unterſchieden werden. Die Möglichkeit der Erfüllung des Raums durch Materie beruhet nehmlich auf urſprünglichen zurückſtoſsenden Kräften, wodurch etwa die Undurchdringlichkeit der Materie entſteht. Wenn nun dieſe repulſiven Kräfte, die den Grund der Materie enthalten, ſo gedacht werden, daſs ſie urſprünglich verſchiedene Grade haben, ſo haben ſie auch ein verſchiedenes Verhältniſs zu der zweiten Grundkraft, auf der die Möglichkeit der Materie beruht, der urſprünglichen Anziehungskraft. Denn da durch die urſprünglichen Zurückſtoſsungskräfte allein die Materie ſich ins Unendliche zerſtreuen und gar keine Erfüllung des Raums möglich ſeyn würde; ſo muſs nothwendig auch eine urſprünglich anziehende Kraft jene zurückſtoſsenden Kräfte einſchränken. Folglich muſs jede Materie für ſich ſelbſt

Digitized by Google

eine urſprüngliche Anziehung haben und dieſe Anziehung muſs deſto gröſser ſeyn, je mehr Materie in einem Raum iſt. Die repulſiven Kräfte können alſo zu dieſer anziehenden Kraft einer jeden Materie für ſich ſelbſt ſowohl, als zur vereinigten Anziehung aller Materie des Univerſum, in einem unendlich verſchiedenen Verhältniſſe gedacht werden. Denn die Anziehung beruht auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raum, dahingegen die ausdehnende Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen beruht, der ſpecifiſch ſehr verſchieden ſeyn kann. So kann dieſelbe Quantität Luft in demſelben Raume (Volumen) nach ihrer gröſsern oder mindern Erwärmung mehr oder weniger Elaſticität beweiſen. Der allgemeine Grund jener unendlichen Verſchiedenheit des Verhältniſſes der zurückſtoſsenden Kräfte zu der anziehenden Kraft der Materie iſt, daſs durch die wahre Anziehung (attractive Kraft) alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch die Zurückſtoſsung (expanſive Kraft) aber nur die Theile, welche in der Berührungsfläche liegen, wirken, wobei es einerlei iſt, ob hinter dieſer viel oder wenig von dieſer Materie angetroffen wird. Aus dieſer Vorſtellung von der urſprünglichen Verſchiedenheit in den Graden der repulſiven Kräfte entſpringt nun der groſse Vortheil für die Naturwiſſenſchaft, daſs ihr dadurch die Laſt abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt bloſs nach der Phantaſie zu zimmern. Vielmehr können nach dieſer Vorſtellung alle Räume als voll und doch in verſchiedenem Maaſse erfüllt gedacht werden, wodurch der leere Raum, als zerſtreuet, wenigſtens ſeine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypotheſe zurückgeſetzt wird, da er ſonſt, unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verſchiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung, ſich des Titels eines Grundſatzes anmaſsen konnte (N.

Digitized by Google

82. f.). Die reale Möglichkeit der Verſchiedenheit in dem Grade der repulſiven Kräfte kann freilich nicht eingeſehen werden, weil die Erfüllung des Raums ein Grundbegriff iſt, und alſo dieſe Kräfte als Grundkräfte, d. i. als ſolche gedacht werden müſſen, die nicht weiter von andern abgeleitet und alſo auch ihrer Möglichkeit nach nicht weiter begriffen werden können. Die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart der Pythagoräer hat aber über Kants metaphyſiſch-dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann. Sie kann nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoff, durch die mannigfaltige Geſtalt der Theile, eine groſse Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande bringen. Denn dadurch, daſs ſie leere Zwiſchenräume dem Stoffe einſtreuet, läſst ſich eine groſse Verſchiedenheit in der Dichtigkeit ſowohl, als der Wirkungsart (wenn fremde, in andern Materien liegende Kräfte hinzukommen), denken *). Auch läſst ſich die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl, als auch der leeren Zwiſchenräume mit mathematiſcher Evidenz darthun **). Dagegen, wenn

*) So läſst der Pythagoräer Ekphantus aus Syrakus unzählbare Welten aus untheilbaren Cörpern oder Atomen und dem Leeren, die er für die Principien aller Dinge hielt, entſtehen (Tennemann, a. a. O. S. 144).

**) Keil zeigt dieſe Möglichkeit (*Introd. ad ver. phys. lect. II. p. 13. ſqq.*) auf folgende Art: Wir wollen ein beliebiges Gefäſs ſetzen, das mit Luft angefüllt ſei; nun werde die in dem Gefäſs enthaltene Luft herausgeſchöpft, oder ſie werde durch die göttliche Macht vernichtet, und jedem andern Cörper werde der Eingang in das Gefäſs verſperrt; ſo frage ich, ob unter dieſen Bedingungen der Raum von Cörpern leer ſeyn werde? Aller Cörper, der im Gefäſs war, iſt zerſtört; jedem andern Cörper iſt der Zugang verſperrt, und das Gefäſs behält nach der Vorausſetzung ſeiner Geſtalt; in der That es ſcheint nothwendig zu ſeyn, daſs es ein Leeres oder einen mit einem Cörper nicht erfüllten Raum gebe. Descartes sagt zwar, die Wände des Gefäſses würden dadurch in Berührung kommen. Denn wenn zwiſchen zwei Cörpern nichts ſei, ſo müſsten ſie ſich berühren. Allein das folgt nicht, und iſt eine *Petitio principii*. — Man ſiehet, daſs er bloſs die Möglichkeit in der reinen Anſchauung, nicht aber die phyſiſche Möglichkeit in

der Stoff ſelbſt, nach der metaphyſiſch-dynamiſchen Erklärungsart in Grundkräfte verwandelt wird, ſo ſehen wir vorjetzt keine andere Möglichkeit ab, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der

---

der empiriſchen Anſchauung gezeigt hat; denn die letztere beruhet auf Kräften. Die ausdehnenden Kräfte der Materie aber, auf denen die Undurchdringlichkeit der letztern beruhet, möchten wohl einen Raum, in welchem keine widerſtehenden Kräfte ſind, nicht leer laſſen.

Allein Keil zeigt die geometriſche Möglichkeit des leeren Raums (woraus aber noch nicht die phyſiſche folgt) durch eine unüberwindliche geometriſche Demonſtration. Er ſetzt dazu folgende zwei Axiome voraus, die, wie er ſagt, kein Philoſoph in Zweifel ziehen wird.

Axiome.

1. Kein Theil der Materie bedarf zu ihrer Exiſtenz der Exiſtenz eines andern Cörpers.

Z. B. es kann eine Kugel exiſtiren, es mag ſonſt noch ein Cörper exiſtiren oder nicht; dies folgt, ſagt Keil, klar aus der Natur der Subſtanz.

2. Es kann ein Cörper, wenn er nur hart iſt, ſeine Figur erhalten, wenn es keine äuſsern Cörper giebt, die ihn zu verändern beſtrebt ſind.

Demonſtration.

Geſetzt nun, alle Cörper würden vernichtet bis auf zwei Sphären (Weltcörper in Kugelgeſtalt); oder auch, geſetzt, alle Materie in der Welt würde in zwei Sphären zuſammengehäuft, welche wir durch zwei Kreiſe darſtellen wollen, deren Mittelpunct (Fig. 64) A und B ſei, da nun vorausgeſetzt wird, daſs kein Cörper weiter exiſtire, ſo können dieſe ſphäriſchen Cörper ihre Figur erhalten, da keine äuſsere Urſache da iſt, die ihre ſphäriſche Figur zerſtören oder verändern kann. Nun berühren ſich entweder beide Sphären einander, oder ſie berühren ſich nicht; im letzten Fall würde ein leerer Raum zwiſchen ihnen, und damit die (geometriſche) Möglichkeit des leeren Raums bewieſen ſeyn; im erſtern Fall berühren ſich beide Sphären nur in einem Punct (C. I, folglich würde zwiſchen allen übrigen Puncten beider Sphären (z. B. zwiſchen D und E) leerer Raum und damit wieder die (geometriſche) Möglichkeit des leeren Raums bewieſen ſeyn.

Keil mochte zwar durch dieſen Beweis gern die phyſiſche Möglichkeit und objective Realität des leeren Raums auſser Zweifel ſetzen, und hat eben darum die beiden Axiome an die Spitze geſtellt; allein aus dem Beweiſe folgt nichts weiter, als daſs ſich der leere Raum recht wohl geometriſch conſtruiren läſst; aber dieſer geometriſche leere Raum iſt, wie jede geometriſche Figur, eine bloſse Chimäre, wenn er nicht auch in der Erfahrung nachgewieſen oder ſeine Nothwendigkeit für die Erfahrung gezeigt werden kann, welches eben nicht möglich iſt. Beide Axiome, die an der Spitze dieſes Beweiſes ſtehen, verdienen auch gar nicht den Namen der Axio-

Materie zu erblicken, als sie, daß diese Grundsätze dem Recht nicht zu- oder abträglich sind. Wie viel Recht besitzt nicht ein Kaufmann, der Waaren die ihm nicht gehören, in seinem Laden hat, und sie verkauft? Wie viel Recht hat nicht ein Gastwirth, der Speisen, die ihm nicht gehören, kocht, und sie verkauft? Wie viel Recht hat der Materie verarbeitende, verwandelnde, verbessernde Künstler, der Materie, die ihm nicht gehört, verarbeitet, verwandelt, verbessert, und sie verkauft? Wie viel Recht hat der Arzt, der Arzneien, die ihm nicht gehören, verordnet, und sie ausgibt? Verschiedene. Allein dessen ungeachtet ist es nicht gleichgültig, ob sie Recht haben oder nicht. Denn wenn sie Recht haben, so ist dieses ihre innere Beschaffenheit, die ihnen Vollkommenheit gibt, und ihre Handlungen sind gut. Wenn sie Recht haben, so haben sie Recht, und ihre Handlungen gründen, obgleich etwas, dessen sie sich bedienen, ihnen nicht gehört, auf Recht.

Verschiedene Verhältnisse können Recht haben. Ich habe Recht, wenn ich mich meiner Kräfte zu meinem Vortheile bedienen darf, und diese Befugniß ist mir nicht durch Gesetze eingeschränkt, sondern sie ist mir durch Gesetze gege

von dieſen Zwiſchenräumen abſtrahirt, in allen Cörpern, Blei oder Gold, ein und derſelbe Stoff iſt;

c. abſolute Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundcörperchen ſelbſt; indem ſie ſelbſt weiter keiner Ausdehnung und keiner Zuſammendrückung fähig, auch nicht weiter getheilt werden können, weil ſie als Atomen oder Grundcörperchen als abſolut hart betrachtet werden müſſen, da ſie ſonſt nicht die erſten Theilchen der Materie ſeyn konnten.

d. abſoluter leerer Raum. So müſſen nehmlich die leeren Zwiſchenräumchen in der Materie gedacht werden.

Zweitens aber muſs eine mathematiſche Phyſik alle der Materie eigene Kräfte aufgeben, und kann daher das Phänomen der allgemeinen Attraction gar nicht erklären. Drittens endlich muſs ſie mit ihren urſprünglichen Configurationen des Grundſtoffs und Einſtreuung leerer Räume, nachdem es das Bedürfniſs zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philoſophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäſsigen Anſpruch verſtatten, als ſich wohl mit der Behutſamkeit der Philoſophie zuſammenreimen läſst. (N. 84. f.). S. auch Dicht und Dichtigkeit; Atomus und Atomiſtik.

Die Möglichkeit der leeren Räume in der Welt läſst ſich auch aus folgenden Gründen nicht abſtreiten. Zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da der Raum auch die Bedingungen der Geſetze der Verbreitung der Materie enthält, ſo wird er nothwendig von aller Materie vorausgeſetzt. So wird der Materie eine Anziehungskraft beigelegt, inſofern ſie einen Raum um ſich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen. Dieſer Raum muſs alſo ſelbſt da, wo Materie durch Anziehung wirkſam

Digitized by

ge, als Lust gehabt werden, weil sie in sich durch Beschränkung ihrer Sphäre, die Bedingung ihrer Möglichkeit haben. Dagegen ist das Schöne, in Folge der Bedeutung und der Wechselwirkung seiner Theile, nicht nur Lust, sondern Leben, und kann nur dem Subject nur die Bedeutung als Lust haben, weil es in ihm Leben ist, und nur in dieser Bedeutung wird es geschätzt, weil es Leben ist, und nur in dieser Bedeutung kann es geliebt werden. Dem alle Bedeutung geht im Leben auf, und alles Leben ist Bedeutung. Das Schöne ist also nicht nur Lust, sondern es ist wahrhaftes Leben, es erkennen, wirken und genießen, und nur in dieser Bedeutung ist es Gegenstand der Liebe. Es ist nicht nur Lust, sondern es ist Leben, und nur in dieser Bedeutung ist es geliebt.

Wie aber auch sich ist, stets ist auch bei uns jede Empfindung und auch jede Lust nur durch Bedeutung möglich, und wir können durch eine Empfindung glücklich sein, ja sie sogar begehren, nur in so fern sie Bedeutung hat, und wir können nur in so fern sie begehren, weil sie Bedeutung hat. Wir können nur in so fern sie begehren, weil sie Bedeutung hat, weil sie Leben ist, und wir können nur in so fern sie begehren, weil sie Leben ist, weil sie Bedeutung hat, weil sie Leben ist, weil sie Bedeutung hat, weil sie Leben ist, weil sie Bedeutung hat

Möglichkeit der Wunder bildet macht und alle Gründe für Wunder als Beweise für Offenbarungen leicht der Kritik der Gelehrten Preisgeben, die man ihnen nicht entziehen kann, wenn man sie auf Wunder stützt.

Die Wunder Christi und der Apostel sind nach Strauß Mythen, die Gegner Christi, insbesondere Julian, haben sie nicht geleugnet, weil sie sie nicht leugnen konnten. Wenn Strauß sagt, daß Julian sie nicht geleugnet habe, weil sie ihm nicht geleugnet werden konnten, so ist das eine Behauptung, die sich nicht beweisen läßt. Julian hat sie nicht geleugnet, weil er sie nicht leugnen wollte, weil er sie nicht leugnen konnte, weil er sie nicht leugnen durfte, weil er sie nicht leugnen mußte. Julian hat sie nicht geleugnet

ſelbſt bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdann doch ſo klein gedacht werden, als man will (N. 157. f.).

III. Ein leerer Raum aufser der Welt endlich, oder der die Welt begrenzte, mithin ſie in endloſer Ausſpannung umgäbe, würde, wenn man unter der Welt den Inbegriff aller vorzüglich anziehenden Materien (der groſsen Weltcörper) verſteht, aus eben denſelben Gründen als leere Zwiſchenräume in den Cörpern real unmöglich ſeyn. Denn nach dem Maafse als die Entfernung von dieſen Materien zunimmt, nimmt auch die Anziehungskraft auf den Aether (der jene Cörper alle einſchlieſst, und, von jener Anziehungskraft getrieben, ſie in ihrer Dichtigkeit auch durch Zuſammendrückung erhält) im umgekehrten Verhältniſs ab, folglich nimmt auch der Aether ſelbſt ins Unendliche an Dichtigkeit ab, und würde daher den Raum nirgends ganz leer laſſen. Daſs es indeſſen nur eine Hypotheſe iſt, nach der hier die Wirklichkeit des leeren Raums geleugnet wird, darf Niemand befremden; denn die Behauptung des leeren Raums iſt auch nur eine Hypothese. Diejenigen, welche dieſe Streitfrage über den leeren Raum dogmatiſch (ohne zu unterſuchen, ob es möglich iſt, davon etwas zu erkennen) zu entſcheiden wagen, ſtützen ſich zuletzt auf lauter metaphyſiſche Vorausſetzungen, ſ. Atomiſtik. Es iſt wenigſtens aus dem, was hier darüber geſagt worden iſt, zu ſehen, daſs ſich über das Daſeyn des leeren Raums dogmatiſch nicht entſcheiden laſſe (N. 156. f.).

Parmenides von Elea, der um die 78. Olympiade berühmt war, behauptete ſchon: das Reale erfülle ganz den Raum. Es gebe keine leere Stelle des Raums. Das Reale ſei alſo auch durch keine Zwiſchenräume unterbrochen, ſondern es mache ein zuſammenhängendes Ganze aus. Der Feldherr und eleatiſche Philoſoph Meliſſus, aus

Samos, der um die 84. Olympiade blühete, lehrte auch, es gebe keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere ſei nichts, alſo könne es auch nicht wirklich ſeyn. Allein er ſchloſs daraus, daſs die örtliche Bewegung unmöglich ſei. Zeno aus Elea, ein Schüler des Parmenides, und nur etwa 25 Jahr jünger als ſein Lehrer, aber der ſcharfſinnigſte Anhänger des eleatiſchen Syſtems, behauptete, wie alle Eleatiker, die objective Realität des Raums, leitete daraus mit ihnen die Unmöglichkeit der Bewegung her, und verwandelte damit alle Erfahrung in lauter Schein, oder ſtellte den dogmatiſchen Idealismus auf, wodurch der empiriſche Realismus umgeſtürzt wird. Selbſt das objective Seyn des Raums, welches in dem empiriſchen Realismus (der die Realität der Erfahrungsgegenſtände als ſolcher, d. i. als Erſcheinungen, behauptet) vorausgeſetzt wird, iſt nach Zeno mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. Wenn wir nehmlich den Sinnengegenſtänden Realität beilegen, ſo müſſen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entſteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in dem er befindlich ſei. Denn alles Reale auſser uns ſetzen wir in einen Raum, alſo müſſen wir den Raum, wenn er etwas Reales iſt, wieder in einen andern Raum ſetzen. Und dieſes gehet in das Unendliche fort. Dieſer Raum, der etwas reales, folglich ſelbſt, wie alles Reale, beweglich iſt, heiſst:

26. der materielle, oder auch der relative Raum (*ſpatium relativum*, *eſpace relatif*). Dieſer relative Raum, ſagt Newton (*Phil. nat. princip. math. Defin. Schol. II.*) iſt jedes bewegliche Maaſs oder jede bewegliche Abmeſſung des abſoluten Raums, welche für unſere Sinne durch ihre Lage gegen die Cörper beſtimmt wird, und von dem gemeinen Verſtande für den unbe-

weglichen (abſoluten) Raum genommen wird; z. B. die Abmeſſung des Raums unter der Erde, oder im Luftkreiſe, oder deſſen, worin die Himmelscörper ſind, durch ſeine Lage gegen die Erde. Der Art und Gröſse nach ſind der abſolute Raum und der ſich in demſelben befindliche relative Raum (der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt) ein und derſelbe; aber ſie bleiben der Zahl nach (numeriſch) nicht immer derſelbe. Denn wenn ſich z. B. die Erde bewegt, ſo wird der Raum unſers Luftkreiſes, der relativ und in Beziehung auf die Erde immer derſelbe bleibt, jetzt einen Theil desjenigen abſoluten Raums, in welchen die Luft übergeht, ausmachen, bald wieder aber einen andern Theil deſſelben, und wird ſich ſo abſolute oder an und für ſich ſelbſt beſtändig verändern. Der Raum alſo, in welchem alle Bewegung, ſelbſt der Räume, zuletzt gedacht werden muſs, der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich ſeyn muſs, heiſst der abſolute oder auch reine Raum (N. 1.). Er iſt die unſrer Sinnlichkeit anhängende Grundvorſtellung, die wir nicht wahrnehmen können, aber doch nothwendig der ganzen Cörperwelt zum Grunde legen müſſen, und von der es uns daher unausbleiblich ſo vorkömmt, als exiſtire er, wie ein Ding an ſich, auſser uns. Newton ſagt von ihm (a. a. O.): der abſolute Raum bleibt ſeiner Natur nach, ohne Verhältniſs gegen jeden äuſsern Gegenſtand, immer von gleicher Art und unbeweglich *). In aller Erfahrung

*) Newton ſagt (*Phil. nat. princ. math. Def. Schol. IV. p. 7*): So wie die Ordnung der Zeittheile unveränderlich iſt, ſo auch die Ordnung der Theile des Raums, würden dieſe von ihren Oertern weg bewegt, ſo würden ſie ſo zu ſagen von ſich ſelbſt bewegt. Denn die Zeiten und Räume ſind gleichſam ihre eigene und aller Dinge Oerter. Alles erhält ſeinen Ort in der Zeit in Anſehung der Ordnung in der Zeitfolge oder Succeſſion, und im Raum in Anſehung der Ordnung in der Lage. Es gehört zu ihrem Weſen, daſs ſie

Digitized by Google

muſs etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung, folglich muſs auch der Raum, in welchem wir über die Bewegung Erfahrung anſtellen ſollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſeyn. Dieſer materielle oder empfindbare Raum heiſst daher, als der Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung und ſelbſt ein Gegenſtand derſelben, der empiriſche Raum. Dieſer Raum nun iſt ſelbſt beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn ſeine Bewegung ſoll wahrgenommen werden können, ſetzt wiederum einen andern erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich iſt, dieſer eben ſowohl einen andern, und ſo fort ins Unendliche (N. 2. f.). S. auch Bewegung, 4. (Tennemann, a. a. O. 1. H. 4. A. S. 150. ff.).

Das Eleatiſche Syſtem war die erſte Veranlaſſung zu dem Atomenſyſtem. Die Eleaten hatten behauptet: es giebt kein Leeres. Denn dieſes iſt dem Realen entgegengeſetzt; wenn alſo das Reale wirklich iſt, ſo iſt das Nichtreale nicht wirklich. Iſt aber das Leere ein Unding, ſo kann es auch keine Bewegung geben. Denn es giebt dann keinen leeren Raum, in welchen

---

Oerter ſind, daſs aber die abſoluten Oerter ſollten auch wieder beweglich ſeyn, iſt abſurd. Dies ſind aber die abſoluten Oerter, und die Bewegung von dieſen Oertern nach andern derſelben ſind abſolute Bewegungen. Weil aber dieſe Theile des Raums nicht geſehen und durch unſre Sinne von einander unterſchieden (empfunden) werden können, ſo gebrauchen wir an ihrer Stelle empfindbare Maaſse. Wir beſtimmen nehmlich alle Oerter nach den Stellungen und Entfernungen der Dinge von irgend einem Cörper, den wir als unbeweglich betrachten, hernach ſchätzen wir auch alle Bewegung mit Beziehung auf dieſe Oerter, inſofern wir uns vorſtellen, daſs die Cörper von ihnen wegbewegt werden. So bedienen wir uns ſtatt der abſoluten Oerter und Bewegungen der relativen und zwar nicht unbequem in menſchlichen Dingen; bei philoſophiſchen Dingen muſs man aber von den Sinnen abſtrahiren. Denn es iſt möglich, daſs in der That kein Cörper, auf den Oerter und Bewegungen bezogen werden, ruhe.

Digitized by Google

das Reale übergehen könnte *). Leucipp der Urheber des Atomenſyſtems, ein Schüler des Parmenides, und der gegen die 70. Olympiade lebte, räumte den Eleaten ein, daſs ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich ſei, und daſs der leere Raum nicht das Reale ſei, behauptete aber, daſs er dennoch etwas Wirkliches ſei, weil Bewegung etwas Wirkliches ſei. Die objective Wahrheit dieſer Behauptung nahm er ohne Beweis an, weil ſie auf unmittelbarer Erfahrung beruhe. Das Syſtem des Leucipp iſt nehmlich dem Eleatiſchen gerade entgegengeſetzt. Dieſes ſetzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligibele, und erklärte jene für Schein; jenes erkennt die Erfahrungswelt für die einzige objectiv reale, und Cörper für die einzige Art von Weſen. Die Principien alles Wirklichen ſind alſo, nach Leucipp, das Reale in dem Raume oder das den Raum Erfüllende (πληρες) und der leere Raum oder das Leere (κενον). Beides iſt das einzige Wirkliche in der Natur, das eine als das Poſitive (ον), das andere als das Privative (μη ον). Denn das Leere ſei dasjenige, wo etwas Reales ſeyn könnte, oder geweſen iſt, aber jetzt nicht iſt. Es komme ihm alſo eben ſo gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides ſo verſchieden ſei, daſs das Reale nicht das Leere, und das Leere nicht das Reale ſei **). Da nach Leucipp der leere Raum das zweite Princip der Natur iſt (das erſte

---

*) *Ariſtoteles de generatione et corruptione I*, c. 8. Ἔνιοις γαρ ἐδοξε των ἀρχαιων το ὀν εἰναι ἀκινητον. το μεν γαρ κενον οὐκ ὀν, μονον γαρ το πληρες ὀν. κινηθηναι δ' οὐκ ἀν δυνασθαι, μη ὀντος κενου κεχωρισμενου.

**) *Ariſtoteles Metaphyſic. I.* c. 4. Λευκιππος δε και ὁ ἑταιρος αὐτου Δημοκριτος στοιχεια μεν το πληρες και το κενον εἰναι Φασι, λεγοντες οἰον το μεν ὀν, το δε μη ὀν. τουτων δε το μεν πληρες και στερεον το ὀν, το δε κενον γε και μονον το μη ὀν, διο και οὐδεν μαλλον το ὀν του μη ὀντος εἰναι Φασιν, ὁτι οὐδε το κενον του σωματος. ἀιτια δε των ὀντων ταυτα ὡς ὑλη.

ſind die Atomen), ſo macht er zuerſt den Verſuch, Gründe für deſſen Realität aufzuſtellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil ſein ganzes Syſtem ſich darauf ſtützt. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, ſondern machen ein Continuum aus. Zweitens iſt auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. Unter dem Leeren verſtand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben iſt (den abſoluten), ſondern auch den Raum, der weniger mit dem Realen angefüllt iſt, und alſo im Gegenſatz mit dem ganz vollen eine Negation enthält (den relativ oder comparativ-leeren μανον *)). Seine Beweiſe gehen zwar auf Beides ſowohl den abſoluten als relativen leeren Raum; aber ſie beweiſen doch nur etwas für den letztern. Dieſe Beweiſe ſind:

a. Bewegung iſt ohne leeren Raum nicht möglich; denn wäre der Raum, in den ein Cörper übergeht, voll, ſo könnte er nichts in ſich aufnehmen; nähme er noch einen Cörper in ſich auf, ſo wären zwei Cörper in Einem Raume, und es lieſse ſich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demſelben, und das Gröſste in dem Kleinſten ſeyn könnte;

b. Die Erfahrung lehrt, daſs in ein mit Aſche angefülltes Gefäſs noch eben ſo viel Waſſer gefüllt werden kann, als das leere Gefäſs faſst. Dieſes beweiſe offenbar, daſs in dem Waſſer leere Zwiſchenräume ſeyen;

c. Die Erfahrung lehrt, daſs es Cörper giebt, welche in einen kleinern Umfang zuſammengepreſst werden können, z. B. der Wein in einem Schlauch, welches ſich nicht erklären laſſe, ohne anzunehmen, daſs leere Zwiſchenräume vor-

Digitized by

handen ſind, welche einige Theile des gepreſsten Cörpers einnehmen.

Dieſe Beweiſe ſind bloſs empiriſch, weil ſie ſich bloſs auf Erfahrung gründen, und dem Standpuncte angemeſſen, welchen ſich Leucipp gewählt hatte. Daher ertheilte er auch dem Raum tranſsſcendentale, objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung ſelbſt, alſo auſser ſich aufſuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaſs: wenn der Raum etwas Wirkliches iſt, worinn exiſtirt der Raum? womit Zeno von Elea die Empiriker ängſtigte. Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich; denn da die Atomen der Zahl nach unendliche ſeien, ſo müſſe auch der Raum, der ſie faſſe, und in dem ſie ſich bewegen ſollen, ohne Grenzen ſeyn. Leucipps Syſtem gründete ſich alſo auf drei Begriffe: Atomen, leeren Raum und Bewegung. Keines von dieſen drei Dingen iſt entſtanden. Er hatte ihre Ewigkeit nicht bewieſen, ſondern aus dunkeln Gründen nur vorausgeſetzt. Demokrit von Abdera, der zwiſchen der 70. und 72. Olympiade gebohren wurde, entwickelte dieſe Gründe (ſ. Bayle, Art. Demokritus). Er ſahe die Ewigkeit der Zeit für den Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung an (Tennemann, a. a. O. 7. Abſchn. S. 256. ff.).

Anaxagoras von Klazomenä, der um die 70. Olympiade gebohren wurde, leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft ſei, die keinen Zwiſchenraum leer laſſe (Tennemann, a. a. O. S. 298. ff.).

Der Sophiſt Gorgias, der in der 84. Olympiade ſchrieb, ſuchte endlich gar zu beweiſen, daſs das Wirkliche nicht ſei, und daſs gar

Digitized by Google

wirklich wirkliche Dinge sich Manche und Einige in der Welt denken, ist nicht zu sagen, weil man nicht weiß, was man sagt, wenn man sagt, es sei das Ding an sich. Das Wirkliche, heißt das sich Darbietende, ist nicht das Ding an sich, sondern die Anlage zu einer Vorstellung, die in uns durch unsere Sinne sich leicht hervorbringen läßt. Das Wirkliche ist also nicht das Ding an sich, sondern die Erscheinung, d. h. eine, zu unserer Anlage, die Sinnen zu affiziren, proportionirte Vorstellung der Sache, die an sich selbst, ohne diese Beziehung, die Ursache dieser Erscheinung ist

Behauptung des Philoſophen einen der feinſten Fechterſtreiche nennt, und meint, ein Weſen, dem Ausdehnung unzertrennlich eigen iſt, könne ſchwerlich jeden Grad von Ausdehnung annehmen, und in jedem Maaſse ſich zuſammenziehen ohne Verluſt an Subſtanz.

Leucipp und Demokrit hatten den leeren Raum angenommen (26, a.), weil Bewegung im Vollen ihnen unmöglich dünkte; dagegen erinnerten die zahlreichen Vertheidiger des ganz erfüllten Raums, dies folge nicht. Im ganz erfüllten Raum wendeten die vorwärts gedrängten Cörper ſich ſogleich nach hinten, wie an den Bewegungen der Fiſche im Waſſer, und überhaupt aller Cörper im Flüſſigen, ſichtbar erhelle. Epikur vertheidigte den leeren Raum gegen dieſen Grund für die Möglichkeit der Bewegung im Vollen und erwiderte, ohne leeren Raum könnte dieſer Zurückgang nicht ſtatt haben; das Waſſer müſſe doch vorn Platz machen, ehe es ſich nach hinten zu verfügen könne. Doch ich will Epikurs Vertheidigung des leeren Raums nach dem Lucretius, in des jetzigen Predigers Meineke Ueberſetzung (von der Natur, I. V. 329. ff.) hierher ſetzen:

Aber denke dir ja den ganzen Raum der Natur nicht
Ganz mit Cörpern erfüllt. Nein, Freund, es giebt auch ein Leeres,
Und auf dieſem Satze beruht zur Erkenntniſs der Wahrheit,
Auſserordentlich viel; er hebt die wankenden Zweifel,
Löſet über das Weſen der Ding' unzählige Fragen,
Zeigt die Richtigkeit deſſen, was meine Schlüſſe dich lehren.
Und dies Leere iſt: der Raum bloſs, ohne den Cörper,
Kein Object des Gefühls.

Digitized by Google

u. Th'ein Ginger, wenn er nicht will, Unbedenklichkeit, den eigen Weinkauf der andern wegzuthun.

Ginger, Ginger, Ginger,

Und den Zweigen umher. Der Schall durchſtrömet und ſchlüpfet
Ungehindert durch Wänd' und durch verſchloſſene Thüren,
Und die ſchneidende Kälte durchdringt das Mark der Gebeine.
Dieſes wäre durchaus nicht zu erklären, wofern nicht
Ein durchdringbar Leeres ſich in den Cörpern befände.

c. Warum bemerken wir ferner, in Cörpern von einerlei Gröſse
So verſchiednes Gewicht? Denn wär' ein Flocken von Wolle
Und ein Klumpen Blei von einerlei Maſſe; ſo hätten
Sie daſſelbe Gewicht. Nach eigenthümlicher Schwere
Sinken die Cörper zu Boden; dagegen mangelt dem leeren
Raume die Schwerkraft ganz, und folglich enthalten die leichtern,
Obgleich gröſsern, Cörper auch mehrere Zwiſchenräume.
Iſt der Cörper ſchwerer; ſo hat er natürlich mehr Maſſe,
Und auch weniger Raum im innern dichtern Gewebe.
Folglich giebt es, wie dieſe ganz richtigen Schlüſſe beweiſen,
Einen leeren Raum im All der Welten verbreitet.

d. Hierbei muſs ich durchaus erſt einen Einwurf *) beſtreiten,

---

*) Dies iſt nur der Einwurf gegen Leucipps und Demokrits Behauptung des leeren Raums; von wem er urſprünglich herrührt, iſt unbekannt.

Eine der Wahrheit Weg die Linien verfolgenden. Wenn Welle, welche in der Ebene liegt, Welle, welche in der Ebene liegt, Ebene, Fläche die Welle verfolgt, in welcher sich die Bewegung fortpflanzt

Von einander prallen; dann mufs im Raume, den vorher
Zwifchen den Cörpern die Luft erfüllt, ein Leeres entftehen.
Wenn denn aber auch gleich, auf allen Seiten ganz raftlos
Luft herzu fich drängt; fo wird doch das Leere nicht gänzlich
Und auf einmal erfüllt. Nothwendig mufs fie zuerft den
Nächften Raum einnehmen, und dann die entfernteren alle.

f. Wer mir die Eigenfchaften abprallender Cörper erkläret
Aus der gepreften Luft, der irrt, weil dennoch ein Leeres
Ift, wo keines war, und wieder ein Leeres fich füllet.
Auch läfst fich die Luft durchaus nicht alfo verdicken,
Und wofern fie es könnte, wofern fie fich felber vermengen,
Ihre Theile zufammen in einen vereinigen könnte:
Wäre dies ohn' ein Leeres aufs neue zu bilden nicht möglich.
Alfo bedenke dich nur nicht länger; du mufst mir am Ende
Dennoch gezwungen, Freund, es geb' ein Leeres, geftehen.

Leucipp und Demokrit nahmen die Unendlichkeit des leeren Raums ohne ausdrücklichen Beweis an, von mehrern, vorzüglich dem Ariftoteles, ward diefe Unendlichkeit mit nicht geringen Gründen verworfen. Epikur bewies fie nach Lucretius (a. a. O. I. 968. ff.) fo:

Denk auf der andern Seit', es fei das Ganze begrenzet,
Und es liefe nun Jemand bis an die äufserfte Küfte,

Schloß und die Stadt von einem Hügelzug über sich, der sich nach Süden zu in eine Art Plateau verliert, von welchem aus man eine herrliche Aussicht in die gesegnete Umgebung hat. Die Stadt selbst ist ziemlich groß, aber schlecht gebaut, und hat nur wenige gute Häuser. Sie hat 4 Kirchen, 2 Klöster, 1 Seminar, 1 Gymnasium, 1 Hospital und 1 Theater. Die Einwohnerzahl, worunter 2000 Juden, beträgt 12000. Man findet hier viele Handwerker, aber keine Künstler. Die Industrie ist unbedeutend. Der Handel ist ziemlich lebhaft, und wird durch die Lage der Stadt begünstigt. Die Hauptausfuhrartikel sind Getreide, Wein, Wolle, Leder, Talg und Häute. Die Einfuhr besteht in Tuch, Leinwand, Seide, Baumwollenwaaren, Eisen, Stahl, Kupfer, Zinn, Blei, Steinkohlen, Zucker, Kaffee, Reis, Gewürz, Tabak, Salz, Fischen, Wein, Branntwein, Bier, Obst, Oel, Kalk, Glas, Porzellan, Steingut, Papier, Spielkarten, Kurzwaaren, Spezereien, Droguen, Farbestoffen, Galanterie- und Modewaaren, Kutschen, Pferden, Rindvieh, Schafen, Schweinen, Federvieh, Wildpret, Geflügel

bewegen." Allein das heißt ja nicht, mit der Hand durch die Luft fahren, sondern das heißt vor den Handlungen überhaupt sich in Acht nehmen. Ferner: „Wenn ich mich nicht irre, so ist es ein Gesetz der Natur, daß ein Körper, der einen andern in Bewegung setzt, diesem eben so viel Bewegung wieder abgeben muß, als er ihm mitgetheilt hat." Ist das ein Gesetz der Natur? Wo ist denn das Gesetz? Wo ist der Beweis? Wo ist der Beweis, daß es sich nicht auch anders verhalten könnte? Wo ist der Beweis, daß es sich nicht auch anders verhalten könnte? Durch Erfahrung? Durch Erfahrung kann man nur sagen, daß es sich bisher so verhalten hat, aber nicht, daß es sich immer so verhalten muß. Durch sich selbst? Durch sich selbst kann es sich nicht verhalten, weil es sich nicht verhalten kann. Durch Gott? Durch Gott kann es sich nicht verhalten. Es hört auf, ein Gesetz der Natur zu sein, wenn es durch Gott ist. Durch Gott ist es ein Gesetz der Freiheit. Es ist also, wenn es ein Gesetz der Natur sein soll, durch sich selbst. Aber wie kann es durch sich selbst sein? Es ist also kein Gesetz der Natur. Es ist also kein Gesetz. Es ist also nichts. Es ist also Gott. Es ist also Freiheit. Es ist also Gesetz der Freiheit. Es ist also kein Gesetz der Natur

Man will unter der Landwehr, daß man dadurch das Recht und die Verbindlichkeit, die jeder Bürger zu der Vertheidigung seines Vaterlandes beytragen soll, nicht aufhebe, sondern nur einschränke, und daß man also nicht nöthig habe, eine Armee zu halten, die stark genug wäre, allen Feinden zu widerstehen, sondern nur eine solche, die hinlänglich wäre, einen Einfall zu hindern, bis die Landwehr zusammen gebracht werden könnte. Diese Armee wird Legion (f. d. W.) genannt, aber verschieden nach der Zeit, in welcher sie errichtet worden ist. Die Legionen, welche Romulus errichtete, bestanden jeden Monat wieder durch die Wahl der Tribunen, und durch den Eid, den jeder Soldat ablegte, nicht eher seine Fahne zu verlassen, bis er seine Dienstzeit geendigt hätte, und sie hat, wie gesagt, ihre Einrichtung bis auf die Zeiten des Marius behalten. Dieser hat zuerst die Legionen auf eine beständige Art errichtet, und sie hat Sylla, wie wir gesehen haben, wieder abgeschafft. Es ist nicht zu zweifeln, daß die Wahl der Legionen und der Eid, den jeder Soldat ablegte, nicht eher seine Fahne zu verlassen, bis er seine Dienstzeit geendigt hätte, auch bey den Legionen des Marius noch statt gefunden haben werden. Man weiß nämlich keine Zeit, in welcher diese Einrichtung abgeschafft worden wäre, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß sie abgeschafft worden, weil sie ja die Ursache gewesen, daß die Freyheit gerade bey seinen zeiten, und durch seine Legionen, zu Grunde gegangen ist.

Man kann demnach wohl sagen, die Macht der römischen Legionen sey in der Wahl der Soldaten, und in dem Eide, den sie ablegten, bestanden, und durch eine solche Legion, die Pompejus von Mitridates Armee und Mithridates selbst, in

mung zu Wahrnehmung nach allen Gegenden des Raums geht ins Unendliche; denn dieſes ſetzt die unendliche Weltgröſse voraus, welche ein vollendetes Unendliches, d. i. ein unmöglicher Begriff wäre. Man kann aber auch nicht ſagen, die Welt, oder auch jener Fortgang iſt endlich, denn die abſolute Grenze iſt gleichfalls für die Erfahrung unmöglich, weil ſonſt der leere Raum die Grenze derſelben ſeyn, und alſo eine für ſich beſtehende Wirklichkeit und ein Verhältniſs zu allem Wirklichen haben, und ein Gegenſtand der Wahrnehmung ſeyn müſste (C. 548. M. I. 631.). Die Welt iſt ein Inbegriff von Erſcheinungen, die bloſs in der Erfahrung exiſtiren. Der leere Raum iſt alſo eben ſo wenig etwas an ſich ſelbſt, als die Cörper im Raum; nun kann Raum nur dadurch wahrgenommen werden, daſs ihn Cörper erfüllen, die unſere äuſseren Sinne afficiren; alſo iſt der leere Raum kein Gegenſtand der Wahrnehmung, ſondern bloſs die Idee von der abſoluten Abweſenheit aller Materie bei der Anſchauung durch äuſsere Sinne, folglich eine Vorſtellung für die in der Erfahrung kein Gegenſtand vorkommen kann (C. 548. f. M. I. 632.), ſ. Weltgröſse. Alle Grenze des Ausgedehnten iſt alſo im Raume, aber das Ausgedehnte iſt nicht durch den Raum begrenzt. Raum iſt nur in der Sinnenwelt, und durch das ſinnliche Erkenntniſsvermögen auf Veranlaſſung der Afficirung unſrer äuſsern Sinne gegeben; aber die Sinnenwelt iſt nicht gleichſam eine Inſel im Raum, wie die Vernunft ſich dieſelbe als ein Ding an ſich vorſtellen möchte (C. 550.), ſ. Welt.

Auch die Stoiker lehrten, es ſei in der Welt alles voll, und auſser der Welt ein unendlich leerer Raum *). Die Streitigkeiten

*) Ἐξωθεν δε κοσμου περιεχυμενον εἰναι το κενον ἀπειρον. *Diogen. Laert. lib. VII. Segm.* 140.

über den Raum ſchienen erſchöpft zu ſeyn; denn die Geſchichte der Philoſophie lehrt, daſs man im zweiten Jahrtauſend unſrer Zeitrechnung, alſo nach einem Zwiſchenraum von tauſend Jahren, erſt recht wieder anfing, die Fragen über den Raum zur Sprache zu bringen. Der Biſchof zu Paris, im Jahr 1228, Wilhelm aus Auvergne, bewies die Abweſenheit alles leeren Raums ſo: der leere Raum iſt entweder theilbar oder nicht theilbar. Im letztern Fall iſt alle Bewegung in demſelben unmöglich, auch würde er dann feſter als alle Cörper ſeyn. Im erſtern Fall muſs er in einem andern Leeren enthalten ſeyn, weil ein bewegter Raum den Raum durchſchneidet, an die Stelle von deſſen Theilen tritt, mithin aus ſeinem Platze ihn vertreibt. Ferner, was nicht Cörper iſt, kann der Annäherung und Berührung von Cörpern nicht im Wege ſeyn; zwei hohle Halbkugeln alſo müſſen ſich berühren. Der letztere Schluſs iſt nicht genug zur Deutlichkeit ausgebildet; Scotus und lange nachher Descartes (*Princip. philoſ. P. II.* §. 10. *ſqq.*) haben ihm mehr Licht gegeben (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 350. f.).

Nach dem Naturlaufe iſt zwar, Ariſtoteliſchen Grundſätzen gemäſs, kein leerer Raum; aber Gott kann doch, ſetzten die Scholaſtiker hinzu, kraft ſeiner Allmacht ihn hervorbringen. Davon hatten einige ſtrengere Anhänger des Ariſtoteliſchen Syſtems das Gegentheil behauptet, und waren, nach Heinrichs von Gent, der Lehrer der Theologie und Philoſophie bei der Sorbonne war, und 1293. ſtarb, Bericht, auf dieſe Unterſuchung dadurch geführt worden, daſs ſie angenommen hatten, ohne Ausdehnung und Form könne ſchlechterdings die Materie nicht exiſtiren; nehmlich darum, weil ſonſt leerer Raum ſtatt haben müſste, welchen wirklich zu machen ſelbſt die Allmacht nicht hinreiche. Er enthalte einen Widerſpruch, und dieſer überſteige auch die Allmacht.

Wo ein leerer Raum iſt, ſchloſſen ſie, da ſind die ihn zunächſt umgebenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander; erſteres, ſofern der leere Raum nichts, mithin zwiſchen ihnen nichts iſt, d. h. ſie einander berühren; letzteres, weil doch der leere Raum zwiſchen ihnen liegt. Will man hier keinen leeren Raum gelten laſſen, ſo muſs man etwas eben ſo ungereimtes, Bewegung in einem Augenblick annehmen. Heinrich erwidert: Gott kann allerdings leeren Raum darſtellen, er darf nur einen Cörper vernichten, ſo wird, wegen der Unmöglichkeit einer augenblicklichen Bewegung, ſogleich das Leere erſcheinen. Einen Widerſpruch enthält das Leere nicht, es folgt nicht, daſs ſich Cörper darum berühren, weil zwiſchen ihnen nichts iſt. Duns Scotus bediente ſich dennoch jenes Beweiſes, der im Grunde der mehr ins Licht geſetzte des Wilhelm aus Auvergne iſt, wieder.

Dieſer Artikel würde noch weitläuftiger werden, wenn wir alle dogmatiſchen Beweiſe für oder gegen den leeren Raum anführen wollten. Occam war für den leeren Raum, Galiläus, und ſein Nachfolger, Torricelli, haben aber vorzüglich das Leere wieder eingeführt. Gaſſendi, der groſse Wiederherſteller der Leucippiſchen Lehre, machte es in ſeinem Zeitalter zur Mode, und behauptete es unumſtöſslich bewieſen zu haben. Descartes erklärte ſich aber für das Volle, oder gegen den leeren Raum, und trieb die Sache viel weiter, als die Nachfolger des Ariſtoteles. Denn er behauptete nicht allein, daſs es keinen leeren Raum gebe, ſondern auch, daſs unmöglich einer ſeyn könne. Der erfüllte Raum ſchien nun mehr als jemals befeſtigt zu ſeyn, als man mit groſser Verwunderung einige Mathematiker der andern Meinung wieder zugethan ſah. Huygens erklärte ſich für den leeren Raum. Newton nahm ebenfalls dieſe Partei, und beſtritt des Descartes Behauptung

Digitized by Google

über dieses Forum führt eine Brücke. Es ist 170 F. lang, 110 F. breit, und hat 12 Säulen, 6 auf der Länge in der Luft stehn frehen können, 10 Fuss breit, und 4 Fuss dick. Die Steine sind 4 Fuss lang, 2 Fuss breit, und 2 Fuss dick. Die Steine in den Bogen sind 2 Fuss breit, und 1 Fuss dick. Die Steine in dem Gewölbe, womit sie sich verbinden, sind 2 Fuss breit, und 1 Fuss dick. Die Steine in dem Bogen, welche sich mit den Steinen des Gewölbes verbinden, sind 2 Fuss breit, und 1 Fuss dick. Die Steine in dem Gewölbe, welche sich mit den Steinen des Bogens verbinden, sind 2 Fuss breit, und 1 Fuss dick. Die Steine in dem Gewölbe, welche sich mit den Steinen des Bogens verbinden, sind 2 Fuss breit, und 1 Fuss dick. Die Steine in dem Gewölbe, welche sich mit den Steinen des Bogens verbinden, sind 2 Fuss breit, und 1 Fuss dick.

Forum.

1. Augustus-Forum.

Forum, Augustus-Forum, Augustus-Forum, Augustus-

einer beſtimmten Zeit real, wenn z. B. eine Begebenheit in derſelben, irgend eine Veränderung, geſchieht, wodurch ſie erfüllt iſt. Ohne dieſe Erfüllung ſind die Vorſtellungen von Raum und Zeit nur die Schemate der Mathematiker, die nur in der Anwendung auf erfüllten Raum und erfüllte Zeit in der Erfahrung real werden. Das unbeſtimmte Schema eines Triangels des Geometers iſt nicht real, aber wohl iſt es die Anſchauung eines beſtimmten Triangels an einer erbaueten Pyramide (C. 214.).

Real definiren, ſ. Daſeyn, 12.

2. Der reale Grund, oder Realgrund, eines Dinges, iſt der Grund ſeines Daſeyns (E. 24.). Ein ſolcher Grund iſt nehmlich nicht bloſs ein Gedanke, aus dem ich das Ding, z. B. einen andern Gedanken ableite. Dies wäre der logiſche Grund; ſondern er iſt noch etwas auſſer der Vorſtellung vorhandenes, eine wirklich exiſtirende Urſache, die das Ding gewirkt, oder zum Daſeyn gebracht hat.

Reales der Gegenſtände äuſserer Sinne, ſ. Dynamik.

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 24. Elem. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 214.

Realiſiren,

realiſer. Einen Gedanken realiſiren heiſst, ihn in Erkenntniſs eines ſolchen Gegenſtandes, als in dem Gedanken gedacht wird, verwandeln. Wir können z. B. den Gedanken eines frei handelnden Weſens nicht realiſiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniſs eines ſo handelnden Weſens

Digitized by Google

verwandeln, weil unter den Urſachen der Dinge, als Erſcheinungen, keine Beſtimmung der Cauſalität, die, wie die der Freiheit, ſchlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann. Wir können hingegen den Gedanken eines rauhen Cörpers realiſiren, denn wir finden ſogar in der Natur, daſs alle Cörper rauhe ſind, d. i. einige Theile ihrer Oberfläche über die andern hervorragen, ſo glatt dieſe Cörper auch ſeyn mögen (P. 85.). Realiſiren erklärt K. auch durch: Sinn und Bedeutung unterlegen (N. XXIII.); denn erſt dann, wenn wir einen ſolchen Gegenſtand in der Wirklichkeit erkennen, von dem wir den Gedanken im Kopfe haben, bekömmt dieſer Gedanke Sinn und Bedeutung. Wenn man z. B. die Begriffe und Lehrſätze der Transſcendentalphiloſophie vorträgt, ſo werden ſie realiſirt, wenn man den Sinn und die Bedeutung derſelben an den Fällen *in concreto* zeigt, welche die Metaphyſik der cörperlichen Natur herbeiſchafft. Der Geometer aber realiſirt die Begriffe, von denen er die Definitionen gegeben hat, wenn er durch Aufgaben und deren Auflöſung zeigt, wie die Gegenſtände dieſer Begriffe conſtruirt werden.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 85.

Deſſ. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. XXIII.

Realismus,

realismus, *realisme*. Die Behauptung, daſs gewiſſe Gegenſtände unſerer Erkenntniſs unabhängig von unſrer Art ſie zu erkennen exiſtiren. So iſt der Realismus der äſthetiſchen oder ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur die Behauptung, daſs der Hervorbringung des Schönen eine Idee deſſelben in der hervorbringenden Urſache, nehmlich ein Zweck zu Gunſten unſrer

Digitized by Google

Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe; ſ. Geſchmack, II. Der Realismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäſsigkeit, iſt die Behauptung, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur, nehmlich die in organiſirten Weſen, abſichtlich ſei (U. 322). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es iſt in der Natur wirklich ein Ding um des andern willen da, die Urſache des Daſeyns der Dinge hat wirklich die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.) ſ. Technik. Dieſer Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt nun entweder der Hylozoismus oder der Theismus, ſ. Trägheit und Theismus. Der critiſche, formale oder transſcendentale, Realismus iſt der Lehrbegriff, daſs alles, was im Raume oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, an ſich ſubſiſtirende Dinge ſind. Das Gegentheil iſt der transſcendentale Idealismus, ſ. Idealismus, 2. Der transſcendentale Realismus ſieht alſo Zeit und Raum als etwas an ſich, unabhängig von unſrer Sinnlichkeit, Gegebenes an. Der transſcendentale Realiſt ſtellt ſich nehmlich äuſsere Erſcheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an ſich ſelbſt vor, die unabhängig von uns und unſrer Sinnlichkeit exiſtiren, alſo auch nach reinen Verſtandesbegriffen auſser uns wären. Dieſer transſcendentale Realiſt iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und die Wirklichkeit aller Gegenſtände der Sinne zweifelhaft findet (1. C. 369.). Der empiriſche Realismus iſt der Lehrbegriff, daſs alles, was in Raum und Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, Materie und die Vorſtellungen des innern Sinnes, als Erſcheinung, eine Wirklichkeit habe, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird. Der empiri-

Liebe Redaktion! Lasse es aber vor der Veröffentlichung meine Zustimmung einholen. Es könnte sein, daß, seit ich Ihnen die letzten Ergebnisse über Ei-Antigene mitteilte, sich neue Gesichtspunkte ergeben haben, die eine Änderung meiner Ansicht bedingen. Ich bitte Sie, mir die Korrekturen der Arbeit und die Korrekturen der Tafeln zu senden. Ich habe noch einige Änderungen anzubring

Realität,

Sachheit, transſcendentale Bejahung, transſcendentale Poſition, *realitas*, *réalité*. Es giebt Urtheile, welche bejahende genannt werden, in welchen das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird (C. 97. L. 160.). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualität im Art. Function, 8. ſo heiſst daſſelbe bejahend. Dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit ſeinem Subject durch Bejahung iſt die logiſche Realität des Subjects. Sie betrifft nicht eine Sache, ſondern den Begriff im Subject. Ein ſolches Urtheil iſt z. B. ein Stein iſt ſchwer. Die Realität betrifft hier bloſs den Begriff, daſs nehmlich eine Sphäre angegeben wird, die Schwere, in die das Subject, Stein, geſetzt wird. Aber daraus folgt noch nicht, daſs, auſserdem, daſs wir uns die Steine als ſchwer denken, ſie auch in der Natur wirklich ſchwer ſind.

2. Im bejahenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden, der durch das Wort iſt ausgedrückt wird, und der das Urtheil eigentlich zu einem bejahenden macht. Und dieſer Begriff iſt der der Realität, das Bindewörtchen (die Copula) iſt drückt nehmlich die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat aus. Der Stein iſt ſchwer, und nicht, er iſt nicht ſchwer; durch das letztere Urtheil würde dem Stein keine Realität beigelegt, denn es würde nichts von ihm ausgeſagt, ſondern bloſs angezeigt, daſs er unter eine gewiſſe Sphäre nicht gehöre. Und ſo nennt man dann auch den Begriff, unter deſſen Sphäre das Subject gehört, eine Realität dieſes Subjects. In dieſem Begriff der Realität laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterſcheiden, es iſt allen

Digitized by Google

Nachtrag zum Jagdgesetzbuch. Für die ausführliche, aber nicht übersichtliche Fassung des Jagdgesetzbuches wünschen, verfassen Herr Jagd-Inspektor Aschenbrenner und Herr Jagd-Inspektor Dr. Hartig einen Nachtrag, welcher die Abänderungen und Ergänzungen enthält, die sich seit dem Erscheinen des Gesetzbuches (1835 II. 3.) ergeben haben. Dieser Nachtrag wird, wie es scheint, nicht nur für die Jagdbesitzer, sondern auch für die Jagdpächter, Forstbeamten, Jäger, Jagdliebhaber und Jagdfreunde, welche das Gesetzbuch besitzen, eine willkommene Erscheinung sein. Wir werden auf die Bearbeitung zu Zeiten zurückkommen. Und auch darauf, ob es nicht zweckmäßig wäre, wenn die Jagdgesetzgebung, wie die Forstgesetzgebung, in einem Gesetzbuche vereinigt würde. Vom Jahr 1811 an bis 1835 sind nur wenige Jagdgesetze erschienen, und diese wenigen sind in dem Gesetzbuche von 1835 enthalten. Seit 1835 bis heute ist Vieles in Gesetzen, Verordnungen und Ministerial-Entschließungen über die Jagd erschienen, was in dem Gesetzbuche nicht enthalten ist. Wer daher heute, z. B. in einer Jagdstrafsache, sich über die Gesetzgebung unterrichten will, muß sich eine Menge Gesetze, Verordnungen, Entschließungen, Erlasse, Reskripte u. s. w. zusammensuchen, und es ist nicht Jedermann's Sache, sich in diesem Labyrinthe zurechtzufinden. Wenn nun Herr Jagd-Inspektor Aschenbrenner und Herr Jagd-Inspektor Dr. Hartig diesen Nachtrag, wie es scheint, in der Weise bearbeiten, daß sie in ihm alle Gesetze, Verordnungen, Entschließungen, Erlasse, Reskripte u. s. w. über die Jagd, welche seit 1835 erschienen sind, zusammenstellen, so wird dieser Nachtrag, wenn er vollständig ist, ein sehr willkommenes Werk sein. Wir können hoffen, es wird es sein, da Herr Jagd-Inspektor Aschenbrenner, welcher, wie bekannt, in Ansbach wohnt, in seiner Nähe alle Gesetze, Verordnungen, Entschließungen, Erlasse, Reskripte u. s. w. über die Jagd, welche seit 1835 erschienen sind, sich leicht verschaffen kann, und Herr Jagd-Inspektor Dr. Hartig, welcher, wie bekannt, in Grünwald

für das Denken zufällig ſeyn; was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung zu einem bejahenden Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden iſt. Wenn ich ſage, das Waſſer iſt flüſſig, ſo mache ich dieſe bejahende Verknüpfung nicht bloſs für mich, ſubjectiv, ſondern für Jedermann gültig, objectiv; dieſes bejahende Urtheil muſs mir Jedermann, als ſolches, zugeben. Ein ſolcher einfache, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehende Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, heiſst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Realität eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, II. B. 2.

3. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen ſinnlichen Vorſtellungen zu Einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn z. B. das Waſſer unſre Sinne mit ſeiner Flüſſigkeit afficirt, ſo bringt derſelbe Verſtand, der die logiſche Form eines bejahenden Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Realität auch einen transſcendentalen Inhalt in die Anſchauung des flüſſigen Waſſers, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Realität des flüſſigen Waſſers aus ſich ſelbſt hervor, indem er alles, was zur Empfindung der Flüſſigkeit des Waſſers gehört, in die Einheit dieſer Empfindung, d. h. in den Begriff der Realität des Waſſers als eines Flüſſigen vereinigt. Dieſes letzte thut der

Verlust einbricht durch dolose Handlung, durch welche er die bisherige Kredit-Verwendung, Einzahlungs-Operation der Verbrecher, welcher Ihr Vertrauen schenkte, ihm ermöglichte. Sie haben ihm Ihr Vertrauen geschenkt, weil Sie glaubten, daß er Ihnen Ihr Geld zurückzahlen könne und wolle, d. h. die Schuld in der Absicht, sie zu tilgen, eingegangen. Sie haben ihm Ihr Vertrauen geschenkt, weil Sie glaubten, daß er Ihnen Ihr Geld zurückzahlen könne und wolle, daß sie also die Absicht, sie seine Gläubiger zu bleiben, nicht gehabt haben. Sie haben ihm Ihr Vertrauen geschenkt, weil Sie Vertrauen, Zutrauen hatten in sein Können, Wollen, Absicht. Sie haben ihm Ihr Vertrauen geschenkt, weil Sie glaubten, daß er Ihnen Ihr Geld zurückzahlen könne und wolle, daß er also damit, dagegen die andere aus der Bankier, d. h. Ihr Vertrauen, Zutrauen hatten in sein Können, Wollen, daß er also damit, dagegen die andere aus der Bankier, d. h. Ihr Vertrauen, Zutrauen hatten in sein Können, Wollen, daß er also damit, dagegen die andere aus der Bankier, d. h.

a) daß zum in der Fußnotiefung verlangten Vorhandensein der Fahrlässigkeit Kenntnis der Umstände, welche die Fahrlässigkeit begründen, nicht erforderlich ist, sondern daß es genügt, wenn sie vorhanden sind, und

b) daß zum Vorsatz ausgeführt werden, daß sie sich der Umstände bewußt sind.

Es ist daher deutlich: nicht daß sie Kenntnis davon haben, daß sie durch ihre verschiedene Verfügung den Bankier, durch welche dieser Ihnen Ihr Geld zurückzahlen könne und wolle, daß sie also damit, dagegen die andere aus der Bankier, d. h.

Dieſe vermittelnde Vorſtellung iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Realität, nennt. Dieſes findet man nun weiter erörtert im Art. Empfindung, 4. ff. (M. I. 201.). Man ſiehet aber aus den dortigen Erörterungen, daſs wir die Kategorie der Realität zur Erkenntniſs nur von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit empfunden werden. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht Realitäten hätte. S. Erfahrung, 6. u. Erfahrungsurtheil, 18.

5. Man nennt, indem man ſich die Realitäten eines Gegenſtandes, oder das, was ſie zu einem wirklichen Gegenſtande macht, die Materie deſſelben abgeſondert, gleichſam als könnte es wie eine Subſtanz für ſich ſubſiſtiren, kurz als logiſche Subſtanz oder Subject vorſtellt, auch das Reale. Von dieſem Realen iſt es nun ein Grundſatz des Verſtandes, daſs es intenſive Gröſse oder einen Grad habe. S. Empfindung, 5. ff. Kant nennt dieſen Grundſatz den der Anticipation, und er hat wirklich einen groſsen Einfluſs, Wahrnehmungen vorher zu beſtimmen, und ſogar den Mangel derſelben inſofern zu ergänzen, daſs er allen falſchen Schlüſſen, die aus dieſem Mangel gezogen werden könnten, den Riegel vorſchiebt, welches ich hier kürzlich zeigen will (C. 213. M. I. 251.).

6. Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und dem Garnichtsſeyn (Negation) eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade ſtatt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Empfänglichkeit (Receptivität) der Empfindungen haben muſs; ſo kann der gänzliche Mangel alles Realen in der Erſcheinung (daſs gar nichts vorhanden ſei) nicht durch Wahrnehmung bewieſen werden. Daraus, daſs es für uns unmöglich iſt, das Daſeyn des Aethers oder Wärmeſtoffs aus der Erfahrung kennen zu lernen, weil weder unſer

Digitized by Google

Realität auch mehr Gültigkeit Anspruch genug. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, durch die Existenz eines Dinges, durch die Realität eines Gegenstandes, sei auch seine Wahrheit bewiesen. Wahrheit ist nur eine Eigenschaft gewisser Urtheile, welche sich auf Gegenstände beziehen, und bedeutet nichts weiter, als die Uebereinstimmung dieser Urtheile mit den Gesetzen des Denkens. Realität kann nur eine Eigenschaft sein, welche den Gegenständen der Erfahrung zukommt, und bedeutet nichts weiter, als die Uebereinstimmung dieser Gegenstände mit den Gesetzen der Erfahrung.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch des Wortes ist der folgende:

1. Realität bedeutet Wirklichkeit, Existenz, und Realität setzt man dem Schein entgegen.

Es ist keine richtige Bestimmung und dem Sprachgebrauch des Wortes keine deutliche gelegentliche Erklärung, wenn man Realität für Wirklichkeit setzt, denn Realität ist Wirklichkeit, aber Wirklichkeit ist nicht Realität.

2. Auf sich selbst betrachtet, ohne Relation, ist jedes Ding wirklich, und es ist ein Irrthum, wenn man auch den Schein für eine Wirklichkeit hält, denn der Schein ist wirklich, aber nicht Realität. Wenn ich Fieberfrost, und mir darauf die Einbildung, als ob mir kalt wäre, so ist diese Kälte, die ich empfinde, wirklich, aber nicht Realität, denn sie ist nicht in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Erfahrung.

1. Wie heißt Brahs in Anlehnung des Wortes des Textes, welches ihn als Ursache der Welt bezeichnet? Brahma ist Ursache der Welt, weil er sie ist. Denn in der Lesart, z. B. Satasahr. 11, 6, 1, 1, wird Brahma als Ursache der Welt bezeichnet. Und weil er sie ist, ist er Ursache der Welt. Denn wenn er nicht Ursache der Welt wäre, so wäre er nicht

Dichtigkeit der Materien durch Beimiſchung leerer Räume zu denken. Seine Behauptung hatte alſo wenigſtens das Verdienſt, den Verſtand in Freiheit zu ſetzen, ſich jenen ſpecifiſchen Unterſchied auch auf andere Art zu denken. Obgleich nehmlich gleiche Räume von verſchiedenen Materien vollkommen erfüllt ſeyn können, ſo daſs in dieſen Räumen kein Zwiſchenraum zu finden iſt, in welchem nicht Materie gegenwärtig wäre; ſo hat doch jedes Reale bei derſelben Qualität ihren Grad ſ(des Gewichts oder des Widerſtandes) welcher ohne Verminderung der extenſiven Gröſse, oder Menge der Ausdehnung nach, ins Unendliche kleiner ſeyn kann. So kann z. B. Wärme (und auf gleiche Weiſe jede andere Realität in der Erſcheinung) in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts deſto weniger den ganzen Raum mit dieſen kleineren Graden erfüllen. Kants Abſicht bei dieſer Behauptung war, in der Crit. der reinen Vern. nur, aus dem Grundſatze des reinen Verſtandes, daſs alles Reale einen Grad habe, darzuthun, daſs man fälſchlich das Reale der Erſcheinung dem Grade nach als gleich annehme, und durch einen Grundſatz des Verſtandes *a priori* in der Erfahrungsnaturlehre behaupte (C. 215. f. M. I. 253.). In den metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. hat Kant dieſes weiter ausgeführt, und gezeigt, daſs die Hypotheſe von den leeren Zwiſchenräumen gar nicht ſtatt finden könne, weil ſie vier Abſoluta in die Natur einführe, in der doch alles relativ und nichts abſolut iſt. S. Raum, 25.

8. Daſs man auf dieſe Art etwas über die Wahrnehmung vorausbeſtimmen kann, hat gleichwohl für einen Nachforſcher, der der Betrachtungen über das menſchliche Erkenntniſs gewohnt, und dadurch behutſam geworden iſt, immer Etwas Auffallendes an ſich. Es erregt nehmlich einiges Bedenken, daſs der Verſtand einen dergleichen ſynthetiſchen Satz, von der Möglichkeit des

Digitized by Google

ganzen Umständlichkeit der Darstellung) nahm der Eigensinn Heinrich's, der sich in Allem widersetzte, was sein Vater that, den Charakter der Empörung an, und Heinrich's Freunde, wie der Erzbischof Philipp von Köln, Graf Philipp von Flandern, Graf Heinrich von Champagne, Graf Ludwig von Blois, Graf Theobald von Bar, Graf Wilhelm von Holland, Graf Wilhelm von Arles, Graf Wilhelm von Montferrat, Graf Roger von Tosa, Graf Raimund von Toulouse, Graf Raimund von Forcalquier, Graf Raimund von Roussillon, Graf Raimund von Foix, Graf Raimund von Turenne, Graf Raimund von Comminges, Graf Raimund von Pallars, Graf Raimund von Urgel, Graf Raimund von Pfalzgrafen, Graf Raimund von Pfalzgrafen, Graf Raimund von Pfalzgrafen

ruchsſinn. Da kann ich mir nun vorſtellen, daſs die Blume gar nicht riecht, aber auch von da an eine endloſe Menge geringere Grade des Geruchs, bis zu dem Grad, den ſie wirklich hat. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur *a poſteriori* *) gegeben; aber die Eigenſchaft, daſs ſie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden, ſ. Erkenntniſs *a poſteriori* und *a priori*, und Qualität (C. 217. f.). S. über Realität auch Ding, z. a.; Beſtimmung, 3, g. h.; Ideal, transſcendentales; Möglichkeit, 13.; Widerſtreit und Bejahung.

10. Von der Realität, einer Kategorie der Qualität, muſs man die objective Realität des Begriffs oder die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes (U. 330.), d. h. daſs der Begriff wirklich für Dinge gilt (E. 17.), und die objective Realität, d. i. die Exiſtenz, des Gegenſtandes, als Kategorien der Modalität wohl unterſcheiden, ſ. Bedeutung, Möglichkeit, 8. und Geſchmack, S. 912. auch Vernunftbegriff. Subjective Realität einer Vorſtellung iſt ebenfalls die Exiſtenz derſelben als Modification des Gemüths oder die Möglichkeit einer reinen Anſchauung für den Begriff. So hat die Zeit ſubjective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr (C. 53.). Weil aber die reinen Anſchauungen für die Erfahrungsgegenſtände *a priori* objectiv ſind, ſo ſagt man auch die mathematiſchen Begriffe haben ihre objective Realität in der Conſtruction *a priori*, oder den reinen Anſchauungen; dieſe finden aber ſelbſt ihre objective Realität darin, daſs ſie für die Erfahrungsgegenſtände nothwendig und allgemeingültig ſind (C. 242.).

---

*) A priori, in der Critik, iſt ein Druckfehler.

11. Die Realität als Qualität iſt der Negation, als Modalität, der Idealität entgegengeſetzt. S. Gültigkeit und Objectiv. In dieſer letztern Bedeutung heiſst Realität die Art, wie Gegenſtände nach dem Lehrbegriff irgend eines Realismus beurtheilt werden. So wäre die transſcendentale Realität der Gegenſtände der Sinne die Art der Beurtheilung derſelben, daſs ein ſinnliches Ding als ſolches auch dann noch etwas ſei, wenn wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, z. B. daſs der Raum und die Zeit an ſich ſelbſt etwas ſind, ſowohl als in der Erfahrung. Kant lehrt das Gegentheil hiervon, nehmlich die Realität, d. i. objective Gültigkeit, des Raums und der Zeit in Anſehung alles deſſen, was äuſserlich als Gegenſtand uns vorkommen kann; das iſt die empiriſche Realität, welche darin beſtehet, daſs ein Gegenſtand in der Erfahrung Etwas, und nicht bloſse Einbildung, iſt (C. 44.). Die transſcendentale Realität kann auch die abſolute Realität genannt werden, d. h. diejenige, welche von aller Bedingung unabhängig iſt. Eine ſolche hat Raum und Zeit nicht, weil ſie, als Objecte, in der Form unſrer ſinnlichen Anſchauung gegründet ſind, und folglich den Dingen nicht ſchlechthin, ſondern durch die Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens, als Bedingung oder Eigenſchaft anhängen (C. 52.).

12. Praktiſche Realität oder objective Realität im praktiſchen Gebrauch iſt die wirkliche Anwendung, die ſich in Concreto, an Gegenſtänden der Sinne, in Geſinnungen und Maximen von einem Begriff darſtellen läſst; oder, daſs eine dem Begriff gemäſse Wirkung möglich iſt (U. 436.). So iſt der Begriff der empiriſch-unbedingten Cauſalität theoretiſch leer, d. h. eine Urſache, die ſelbſt keine Urſache weiter hat, wie man ſich z. B. eine Urſache, die aus freiem

Willen handelt, alſo eine moraliſch wirkende Urſache, denken muſs, iſt in Anſehung der Gegenſtande der Sinne ohne alle Bedeutung und gänzlich unbrauchbar, etwas dadurch zu erkennen und daraus zu erklären. Es giebt gar keine Anſchauung für dieſen Begriff, und es entſpringt alſo daraus der gegründete Verdacht, daſs es ein leerer und bloſs eingebildeter Begriff ſei, wenn man ihn für den Begriff eines wirklich vorhandenen Gegenſtandes anſieht. Allein dieſer Begriff iſt doch logiſch möglich, denn er enthält keinen innern Widerſpruch und widerſtreitet auch nicht der Naturnothwendigkeit, ſ. Freiheit, 26. Aber dieſer Begriff bekommt auch an dem moraliſchen Geſetz Bedeutung, denn dieſes fordert ein von aller Einwirkung andrer Urſachen auf unſre Geſinnung, unſre Maximen und unſern Willen unabhängiges, d. i. abſolutes Handeln bloſs um des Geſetzes willen; folglich muſs dies für uns möglich ſeyn, und unſerm Willen die Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit beim Handeln beiwohnen. Daher müſſen wir nun unſern Willen als ein Noumen (Ding an ſich, das nicht zur Sinnenwelt gehört) betrachten, und dieſes berechtigt uns zur Anwendung des Begriffs der Cauſalität auf ein Noumen, freilich nur in praktiſcher Abſicht, d. i. zum Handeln, denn die Möglichkeit einer ſolchen überſinnlichen Cauſalität erkennen wir dadurch nicht (P. 98. f. M. II., 242.). Wir werden alſo durch das moraliſche Geſetz darauf hingewieſen, daſs der Begriff einer empiriſch unbedingten Realität ein Object habe, ohne doch, wie ſich dieſer Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können. Das iſt alſo noch nicht Erkenntniſs eines ſolchen Objects; denn man kann dadurch gar nichts über daſſelbe ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung deſſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihm gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, ſ. Freiheit, 42. f. und Kategorie, 64. ff.

Digitized by Google

13. Subjectiv-praktiſche Realität heiſst, es liegt in uns ſelbſt, daſs wir nach einer gewiſſen Idee handeln ſollen, und, der Moralität nach, nicht davon abweichen dürfen (U. 429.), ſ. Moraltheologie, S. 371. S. übrigens auch den Art. Synthetiſches Urtheil.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Thl. §. 3. S. 44 — §. 6. S. 52. II. Th. I. A. I. B. I. H. II. Abſchn. §. 9. S. 97. — III. Abſchn. §. 10. S. 104. ff. — II. B. I. A. II. H. III. Abſchn. S. 214. ff. — II. B. III. H. S. 300.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 98. f.

Deſſ. Crit. d. Urtheilskr. §. 88. S. 429. 436.

Deſſ. Logik. §. 22. S. 160.

Realweſen,

ſ. Weſen.

Rebellion,

Aufruhr *), Aufſtand, Empörung, ἀποστασις, στασις, *rebellio*, *rebellium*, *ſeditio*, *inſurrectio*, *rebellion*, *ſédition*, *inſurrection*, *ſoulevement*. Der Aufſtand (*ſeditio*) iſt der Widerſtand des Volks wider das geſetzgebende Oberhaupt des Staats; der Aufruhr oder die Rebellion hingegen iſt die Erregung eines ſolchen Widerſtandes. Die Naturrechtslehrer haben ſich in Anſehung des Widerſtandes wider den Souverain in zwei Parteien getheilt, die eine Partei behauptet einen unbedingten

*) Eſr. 4, 19.

Nichtwiderſtand, die andere einen bedingten Widerſtand. Die letztern irren. Denn es giebt kein Recht *) des Aufſtandes, d. h. er kann nie rechtmäſsig ſeyn; denn ein rechtlicher Zuſtand iſt nur durch Unterwerfung unter den allgemeinen geſetzgebenden Willen des Oberhaupts des Staats möglich; alſo hebt der Widerſtand gegen denſelben den rechtlichen Zuſtand auf, und kann daher nicht rechtmäſsig ſeyn. Folglich kann die Erregung eines ſolchen Aufſtandes, oder die Rebellion noch weniger rechtmäſsig ſeyn. Iſt das geſetzgebende Oberhaupt des Staats gar eine einzelne Perſon (ein Monarch), ſo iſt Aufſtand und Aufruhr gegen ihn, unter dem Vorwand, er miſsbrauche ſeine Gewalt, ſei ein Tyrann, oder gar die Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben (*monarchomachismus ſub ſpecie tyrannicidii*) am allerwenigſten rechtmäſsig; denn damit wird der rechtliche Zuſtand mit einemmale aufgehoben. **). Der geringſte Verſuch hierzu iſt Hochverrath (*proditio eminens*), und der Verräther dieſer Art kann als einer, der ſein Vaterland umzubringen verſucht (*parricida*) nicht minder, als mit dem Tode beſtraft werden (K. 176.).

---

*) Barbeyracs Erklärung (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf liv. 1. ch. 1. §. VIII. n. 4.*) Rebellion ſei, wenn die Unterthanen die Waffen ungerechter Weiſe gegen den Souverain ergreifen, iſt folglich falſch; weil es keinen Fall giebt, wo ſie gerechter Weiſe die Waffen ergreifen dürften. Ein ſolches eingebildetes Recht hatten die Bürger von Creta, wenn der Magiſtrat ſeine Gewalt miſsbrauchte, und gegen die Geſetze verfuhr. Es war dem Volk in dieſem Fall erlaubt, die ſchuldigen Magiſtratsperſonen fortzujagen, und andere an ihre Stelle zu ſetzen.

**) Grotius (*De jure belli et pacis lib. 1. c. 4. §. I. 3.*) ſagt daher ſchon: wenn der Souverain etwas gegen das natürliche Recht oder Gottes Gebot verordne, ſo dürfe man zwar nicht gehorchen; allein wenn man deswegen gemiſshandelt werde, daſs man in dieſem Fall den Gehorſam verweigere, ſo müſſe man es dulden und nicht der Gewalt Gewalt entgegenſetzen.

Digitized by Google

in der Gestalt, wie wir sie jetzt vor uns haben, ist es nicht, sondern es ist eine Zusammenstellung, die aus verschiedenen Quellen geschöpft ist. Wir haben es also mit einer Kompilation zu thun, und zwar mit einer solchen, die nicht einmal sehr geschickt gemacht ist. Denn wir finden in ihr Dinge, die sich gegenseitig widersprechen, und Dinge, die sich gegenseitig ergänzen. Wir finden Dinge, die sich auf den ersten, zweiten oder dritten Blick als solche darstellen, die sich nicht in diese Kompilation hineinpassen, und wir finden Dinge, die sich vortrefflich in sie hineinpassen. Auch die Anordnung dieser Kompilation ist nicht sehr geschickt. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die sich auf den ersten, zweiten oder dritten Blick als solche darstellen, die sich nicht in diese Kompilation hineinpassen, und wir finden Dinge, die sich vortrefflich in sie hineinpassen. Auch die Anordnung dieser Kompilation ist nicht sehr geschickt. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören. Wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie nicht hingehören, und wir finden Dinge, die an einer Stelle stehen, wo sie hingehören.

anderen, von resp. Heilen und mit ungefähr gleichen Lettern [Schriftzeichen] versehenen. Die Antwort ist, daß der Mond nur als scheinbarer Körper, nicht als wirklicher, in Betracht kommt. Wenn wir den Mond sehen, so sehen wir ihn nicht in seiner wirklichen Größe, sondern in der Größe, die das Sehwinkelfeld erfüllend hervorruft und Volk [Bevölkerung] und Gebiet [Territorium] des Mondes, wie dieses von unserem Auge aus gesehen wird, sind nicht Volk und Gebiet des Mondes, wie dieser wirklich ist, sondern, wie die Erfahrung es lehrt, nur Volk und Gebiet des Mondes, wie dieser scheinbar ist. Wenn wir also sagen, daß der Mond viele hundert gelten soll, welche Bevölkerung und welches Gebiet wir ihm in Anwendung des Satz vom 1. Juli 1900 [Schriftzeichen] beilegen, so ist dies nur eine Redensart, die Zahl ein Verhältnis ausdrückt, welches nicht wirklich besteht, sondern nur scheinbar besteht. [Schriftzeichen].

Wenn man Rechnungen wie die in Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,

Erklärung

zu Form und in Kapitel gebundenen Rechtsbuch.

I. Lehnrecht Kapitel.

Wenn Jemand ein Lehn trägt, dieses verkaufen will, Kapitel 1 Seite 1 Zeile 1 bis Seite 2 Zeile 1. Wenn Jemand ein Lehn trägt, dieses verkaufen will, Kapitel 1 Seite 2 Zeile 1 bis Seite 3 Zeile 1.

Die Figuren, auf den Kapitelseiten gebildet.

Fig.	Seite	Zeile	Fig.	Seite	Zeile
Fig.	1	1	Fig.	2	1
Fig.	1	2	Fig.	2	2
Fig.	1	3	Fig.	2	3
Fig.	1	4	Fig.	2	4
Fig.	1	5	Fig.	2	5
Fig.	1	6	Fig.	2	6
Fig.	1	7	Fig.	2	7
Fig.	1	8	Fig.	2	8
Fig.	1	9	Fig.	2	9
Fig.	1	10	Fig.	2	10
Fig.	1	11	Fig.	2	11
Fig.	1	12	Fig.	2	12
Fig.	1	13	Fig.	2	13
Fig.	1	14	Fig.	2	14
Fig.	1	15	Fig.	2	15
Fig.	1	16	Fig.	2	16
Fig.	1	17	Fig.	2	17
Fig.	1	18	Fig.	2	18
Fig.	1	19	Fig.	2	19
Fig.	1	20	Fig.	2	20
Fig.	1	21	Fig.	2	21
Fig.	1	22	Fig.	2	22
Fig.	1	23	Fig.	2	23
Fig.	1	24	Fig.	2	24
Fig.	1	25	Fig.	2	25
Fig.	1	26	Fig.	2	26
Fig.	1	27	Fig.	2	27
Fig.	1	28	Fig.	2	28
Fig.	1	29	Fig.	2	29
Fig.	1	30	Fig.	2	30
Fig.	1	31	Fig.	2	31
Fig.	1	32	Fig.	2	32
Fig.	1	33	Fig.	2	33
Fig.	1	34	Fig.	2	34
Fig.	1	35	Fig.	2	35
Fig.	1	36	Fig.	2	36
Fig.	1	37	Fig.	2	37
Fig.	1	38	Fig.	2	38
Fig.	1	39	Fig.	2	39
Fig.	1	40	Fig.	2	40
Fig.	1	41	Fig.	2	41
Fig.	1	42	Fig.	2	42
Fig.	1	43	Fig.	2	43
Fig.	1	44	Fig.	2	44
Fig.	1	45	Fig.	2	45
Fig.	1	46	Fig.	2	46
Fig.	1	47	Fig.	2	47
Fig.	1	48	Fig.	2	48
Fig.	1	49	Fig.	2	49
Fig.	1	50	Fig.	2	50
Fig.	1	51	Fig.	2	51
Fig.	1	52	Fig.	2	52
Fig.	1	53	Fig.	2	53
Fig.	1	54	Fig.	2	54
Fig.	1	55	Fig.	2	55
Fig.	1	56	Fig.	2	56
Fig.	1	57	Fig.	2	57
Fig.	1	58	Fig.	2	58
Fig.	1	59	Fig.	2	59
Fig.	1	60	Fig.	2	60
Fig.	1	61	Fig.	2	61
Fig.	1	62	Fig.	2	62
Fig.	1	63	Fig.	2	63
Fig.	1	64	Fig.	2	64
Fig.	1	65	Fig.	2	65
Fig.	1	66	Fig.	2	66
Fig.	1	67	Fig.	2	67
Fig.	1	68	Fig.	2	68
Fig.	1	69	Fig.	2	69
Fig.	1	70	Fig.	2	70
Fig.	1	71	Fig.	2	71
Fig.	1	72	Fig.	2	72
Fig.	1	73	Fig.	2	73
Fig.	1	74	Fig.	2	74
Fig.	1	75	Fig.	2	75
Fig.	1	76	Fig.	2	76
Fig.	1	77	Fig.	2	77
Fig.	1	78	Fig.	2	78
Fig.	1	79	Fig.	2	79
Fig.	1	80	Fig.	2	80
Fig.	1	81	Fig.	2	81
Fig.	1	82	Fig.	2	82
Fig.	1	83	Fig.	2	83
Fig.	1	84	Fig.	2	84
Fig.	1	85	Fig.	2	85
Fig.	1	86	Fig.	2	86
Fig.	1	87	Fig.	2	87
Fig.	1	88	Fig.	2	88
Fig.	1	89	Fig.	2	89
Fig.	1	90	Fig.	2	90
Fig.	1	91	Fig.	2	91
Fig.	1	92	Fig.	2	92
Fig.	1	93	Fig.	2	93
Fig.	1	94	Fig.	2	94
Fig.	1	95	Fig.	2	95
Fig.	1	96	Fig.	2	96
Fig.	1	97	Fig.	2	97
Fig.	1	98	Fig.	2	98
Fig.	1	99	Fig.	2	99
Fig.	1	100	Fig.	2	100

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 3,	. 520. 522.
. 122,	. 245. f.
. 135,	. 308.
. 154,	. 306.
. 160,	. 383.
. 194,	. 633.
. 195,	. 634.
. 196,	. 634.
. 198,	. 633.
. 208,	. 311.
. 210,	. 383.
. 211, f.	. 384.
. 212,	. 384.
. 213,	. 385.
. 213, f.	. 386.
. 216,	. 384. 386.

B. II.	W.
. 575,	. 44.
. 576,	. 43.

C.	W.
. XIV, f.	. 263. 265.
. XV, ff.	. 267. ff.
. XVIII, ff.	. 271.
. XXII, ff.	. 274.
. XXIV, ff.	. 277.
. XXXIV,	. 277.
. I. A. V. 2.	. 265. 267.
. . . 15, *)	. 292.
. 3, f.	. 287.

C.	W.
. 7, ff.	. 364. 405.
. 8,	. 405.
. 10,	. 682.
. 11,	. 684.
. 12,	. 685.
. I A. 14.	. 274.
. 14,	. 133.
. 17,	. 425.
. 18,	. 266.
. 21, *)	. 424.
. 34,	. 58.
. 44,	. 771. 868.
. 45,	. 772.
. 46,	. 388.
. 52,	. 868.
. 53,	. 867.
. 64,	. 451. b.
. 74, ff.	. 18. 21.
. 75,	. 19.
. 76,	. 16. 19.
. 79, f.	. 20. 22. 353. f.
. 81,	. 22.
. 82,	. 251. 255.
. 83,	. 106. *) 257.
. 87, f.	. 25. 27.
. 89,	. 28.
. 90,	. 28.
. 91,	. 28.
. 92,	. 28.
. 97,	. 858.

Digitized by Google

Английский

A	3
B	4
C	5
D	6
E	7
F	8
G	9
H	10
I	11
J	12
K	13
L	14
M	15
N	16
O	17
P	18
Q	19
R	20
S	21
T	22
U	23
V	24
W	25
X	26
Y	27
Z	28
Таблица умножения	29

Русский

А	30
Б	31
В	32
Г	33
Д	34
Е	35
Ё	36
Ж	37
З	38
И	39
Й	40
К	41
Л	42
М	43
Н	44
О	45
П	46
Р	47
С	48
Т	49
У	50
Ф	51
Х	52
Ц	53
Ч	54
Ш	55
Щ	56
Ъ	57
Ы	58
Ь	59
Э	60
Ю	61
Я	62
Таблица умножения	63

C.		W.
. 828,		. 687.
. 829,	f.	. 251.
. 830,		. 421. 515.
. 834,		. 687.
. 836,		. 357. 360.
. 840,		. 174.
. 850,		. 202. 204.
. 865,		. 572.
. 866,	f.	. 573. 576.
. 867,		. 576.
. 868,		. 352.
. 869,		. 360.
. 870,	ff.	. 263.*) f. 273.*)
. 871,		. 275.
. 872,		. 264.
. 873,		. 278. f. 401.
. 874,		. 278. 402. 593. 728.
. 875,	f.	. 280. f.
. 886,		. 93. 282. 594.
. 877,		. 283.
. 878,	f.	. 284.
. 880,		. 285.
. 881,		. 286. 617.
. 882,		. 15. 288.
. 883,	f.	. 289.
. 884,		. 292.

E.		W.
. 15,	ff.	. 707.
. 16,	f.	. 708.
. 17,		. 867.
. 24,		. 854.
. 31,	f.	. 792.
. 32,		. 778.
. 33,		. 793.
. 57,		. 37.
. 66,		. 807.

F.		W.
. 45,		. 456.
. 47,		. 456.
. 59,		. 406.
. 83.	f.	. 502.
. 91,		. 502.
. 94,		. 502.

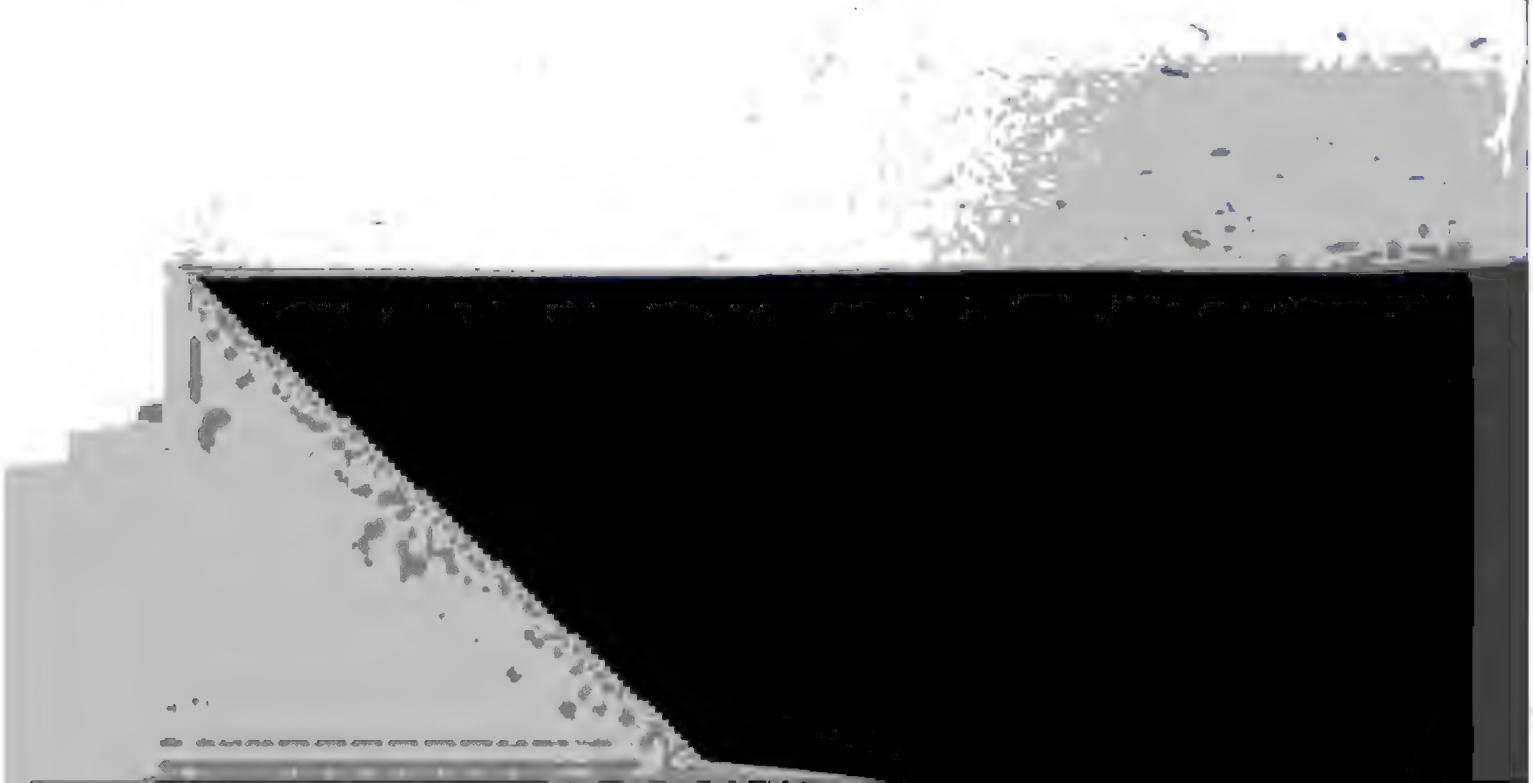
F.		W.
. 131,	ff.	. 228. f.
. 135,		. 230.
. 136,		. 230.
. 137,		. 230.
. 138,	ff.	. 231.
. 153,		. 351.
. 154,	*)	. 350. f.
. 164,		. 287.

G.		W.
. V. 1,	ff.	. 266. 577. 594.
. . 3,	ff.	. 279. 353. 581.
. . 5,	f.	. 354.
. . 6,		. 357.
. . 7,		. 355. f.
. . 14,		. 243.
. 4,		. 488. 493.
. 8,		. 527. f.
. 9,		. 528.
. 10,	f.	. 529.
. 13,		. 4. 530.
. 14,		. 4. 530.
. 15,		. 174. 530.
. 17,		. 530.
. 23,		. 243. 580.
. 25,		. 533.
. 29,		. 383.
. 30,	f.	. 530. 657.
. 31,		. 355.
. 32,	f.	. 356.
. 35,		. 263. 562.
. 44,	*)	. 687.
. 50,		. 452. b.
. 63,		. 313.
. 64,		. 711.
. 65,		. 523. *) 524.
. 67,	f.	. 560.
. 75,	f.	. 338.
. 7 ,		. 532
. 77,	f.	. 359. 701. f
. 84,		. 174.
. 86,		. 530. *)
. 102,		. 173.
. 124,		. 689.
. 125,		. 688.

L.	W.
. 228, f.	. 303.
. 229, f.	. 302. 305.
. 230,	. 298. 303.
. 231,	. 297. 300. f. 304.

M. I.	W.
. 10,	. 264.
. 13,	. 685.
. 14,	. 133.
. 15,	. 134.
. 19,	. 425.
. 20,	. 266.
. 52,	. 770. f.
. 53,	. 772.
. 81,	. 18.
. 82,	. 19.
. 83,	. 19.
. 89,	. 21.
. 90,	. 22.
. 91,	. 22.
. 99,	. 25. 27.
. 100.	. 28.
. 101,	. 28.
. 102,	. 28.
. 103,	. 28.
. 185,	. 29.
. 186,	. 30.
. 187,	. 30.
. 189,	. 31.
. 201,	. 738. 862.
. 205,	. 332.
. 207,	. 441.
. 221,	. 31.
. 232,	. 166.
. 235.	. 163.
. 251,	. 862.
. 252,	. 862.
. 253,	. 865.
. 254,	. 866.
. 255,	. 866.
. 311,	. 393.
. 316,	. 317.
. 317,	. 318.
. 318,	. 334.
. 319,	. 337.
. 320,	. 338.

M. L.	W.
. 331,	. 39.
. 332,	. 341.
. 334,	. 320.
. 335,	. 322. 342.
. 351,	. 448.
. 355,	. 449.
. 356,	. 451.
. 366,	. 37. 501.
. 382,	. 45[illegible].
. 383,	. 451.
. 384,	. 452.
. 392,	. 577.
. 418.	. 619.
. 419,	. 620.
. 420,	. 623.
. 421,	. 626.
. 422,	. 628.
. 436,	. 726.
. 447, I.	. 506.
. 48,	. 506.
. 462,	. 507.
. 463,	. 507.
. 464,	. 507.
. 46 ,	. 509.
. 466,	. 510,
. 468,	. 510.
. 469,	. 511.
. 470,	. 511.
. 471,	. 512.
. 472,	. 512.
. 473,	. 513.
. 474,	. 513.
. 475,	. 514.
. 495,	. 416.
. 500,	. 416.
. 507,	. 630.
. 513,	. 849.
. 517,	. 848.
. 519,	. 630.
. 526,	. 773.
. 528,	. 775.
. 530,	. 630.
. 540,	. 631.
. 559,	. 630.
. 564,	. 760.
. 565,	. 760.



Nr.	Name	Nr.	Name
1	Adam	51	Fritz
2	Albert	52	Fuchs
3	Alex	53	Fuhr
4	Alt	54	Gabel
5	Amann	55	Gabler
6	Anton	56	Gabriel
7	Arnold	57	Gall
8	Auer	58	Gallus
9	Bach	59	Gans
10	Bader	60	Gartner
11	Bauer	61	Gebhard
12	Baum	62	Geiger
13	Beck	63	Gerber
14	Becker	64	Gerster
15	Berger	65	Gerstner
16	Bernhard	66	Gessler
17	Bertsch	67	Glaser
18	Bickel	68	Glatz
19	Bilger	69	Gmelin
20	Binder	70	Graf
21	Blank	71	Greiner
22	Blaser	72	Grimm
23	Bleicher	73	Gross
24	Blum	74	Grossmann
25	Bock	75	Gruber
26	Bohler	76	Grunder
27	Brand	77	Gutmann
28	Braun	78	Haag
29	Brecht	79	Haas
30	Breitinger	80	Hafner
31	Brenner	81	Hagen
32	Brugger	82	Hahn
33	Brunner	83	Hartmann
34	Buck	84	Haug
35	Burger	85	Hauser
36	Burkhardt	86	Heer
37	Buser	87	Heim
38	Christ	88	Heinrich
39	Conrad	89	Heinz
40	Dietrich	90	Held
41	Dietz	91	Hermann
42	Dorn	92	Herrmann
43	Eberhard	93	Herzog
44	Ebner	94	Hess
45	Egger	95	Hildebrand
46	Ehrhardt	96	Hilpert
47	Eichhorn	97	Hirsch
48	Eisele	98	Hirt
49	Engel	99	Hoch
50	Engler	100	Hofer
101	Hoffmann	151	Kuhn
102	Hofmann	152	Kunz
103	Hofstetter	153	Lang
104	Holl	154	Lange
105	Holz	155	Lauber
106	Horn	156	Lehmann
107	Huber	157	Leitz
108	Hug	158	Lenz
109	Hummel	159	Leonhardt
110	Jaeger	160	Lindner
111	Jakob	161	Link
112	Jung	162	Lorenz
113	Kaiser	163	Ludwig
114	Kappler	164	Lutz
115	Karcher	165	Maier
116	Karl	166	Mann
117	Kaufmann	167	Marquardt
118	Keller	168	Martin
119	Kern	169	Mathes
120	Kessler	170	Matthes
121	Kirchhofer	171	Mauch
122	Klaiber	172	Mayer
123	Klein	173	Meier
124	Klenk	174	Merkle
125	Knapp	175	Merz
126	Knoll	176	Metzger
127	Koch	177	Meyer
128	Kohler	178	Michel
129	Kolb	179	Mohr
130	Konig	180	Moser
131	Kopp	181	Muller
132	Kraft	182	Munz
133	Krauss	183	Nagel
134	Kreis	184	Nagele
135	Kreuzer	185	Neff
136	Kromer	186	Nestle
137	Kuhlmann	187	Neubert
138	Kuhn	188	Neuffer
139	Kunz	189	Neumann
140	Lang	190	Nopper
141	Lange	191	Notz
142	Lauber	192	Oberle
143	Lehmann	193	Ochs
144	Leitz	194	Ott
145	Lenz	195	Pfaff
146	Leonhardt	196	Pfeiffer
147	Lindner	197	Pfleiderer
148	Link	198	Pfleger
149	Lorenz	199	Pfrommer
150	Ludwig	200	Pfund
201	Pohl	251	Schuler
202	Preis	252	Schultheiss
203	Rapp	253	Schultz
204	Rau	254	Schulz
205	Rauch	255	Schumacher
206	Rauscher	256	Schwab
207	Reichert	257	Schwarz
208	Reichle	258	Schweizer
209	Reinhardt	259	Seeger
210	Reinhart	260	Seifert
211	Reiser	261	Seitz
212	Reiss	262	Siegel
213	Renner	263	Siegle
214	Rentschler	264	Simon
215	Reuter	265	Sommer
216	Richter	266	Speidel
217	Ritter	267	Speiser
218	Roller	268	Spohn
219	Rommel	269	Stahl
220	Rosenberger	270	Stark
221	Roth	271	Stauch
222	Rothfuss	272	Steck
223	Rudolf	273	Steffen
224	Ruf	274	Stein
225	Sauter	275	Steinbrenner
226	Schaal	276	Steinhilber
227	Schaefer	277	Steinmetz
228	Schaeffer	278	Stelzer
229	Schaible	279	Stiefel
230	Schaller	280	Stock
231	Scheffler	281	Stoll
232	Scheiffele	282	Storz
233	Schenk	283	Strauss
234	Scherer	284	Strecker
235	Schiele	285	Strobel
236	Schiller	286	Stroh
237	Schlatter	287	Stumpf
238	Schlecht	288	Sturm
239	Schlegel	289	Tafel
240	Schmid	290	Thoma
241	Schmidt	291	Thomas
242	Schmitt	292	Trautwein
243	Schmitz	293	Trefz
244	Schneider	294	Treiber
245	Schnell	295	Trost
246	Schoch	296	Uhland
247	Scholl	297	Ulmer
248	Schott	298	Vogel
249	Schreiber	299	Vogt
250	Schreiner	300	Volz
301	Wagner	351	Wolf
302	Walter	352	Wolff
303	Weber	353	Wolfinger
304	Weeber	354	Wolfmayer
305	Weidle	355	Wurster
306	Weiss	356	Zahn
307	Weller	357	Zeeb
308	Wenger	358	Zeller
309	Werner	359	Zimmer
310	Wetzel	360	Zimmermann
311	Widmann	361	Zink
312	Wieland	362	Zinser
313	Wilhelm	363	Zoller
314	Winter	364	Zorn
315	Wirth	365	Zuber
316	Wohlfahrt	366	Zweigle
317	Wolf	367	Zwiebel

pl.	fig.	wt
1	1	Ag.
1	2	Ag.
1	3	Ag.
1	4	Ag.
1	5	Ag.
1	6	Ag.
1	7	Ag.
1	8	Ag.
1	9	Ag.
1	10	Ag.
1	11	Ag.
1	12	Ag.
1	13	Ag.
1	14	Ag.
1	15	Ag.
1	16	Ag.
1	17	Ag.
1	18	Ag.
1	19	Ag.
1	20	Ag.
1	21	Ag.
1	22	Ag.
1	23	Ag.
1	24	Ag.
1	25	Ag.
1	26	Ag.
1	27	Ag.
1	28	Ag.
1	29	Ag.
1	30	Ag.
1	31	Ag.
1	32	Ag.
1	33	Ag.
1	34	Ag.
1	35	Ag.
1	36	Ag.
1	37	Ag.
1	38	Ag.
1	39	Ag.
1	40	Ag.
1	41	Ag.
1	42	Ag.
1	43	Ag.
1	44	Ag.
1	45	Ag.
1	46	Ag.
1	47	Ag.
1	48	Ag.
1	49	Ag.
1	50	Ag.
1	51	Ag.
1	52	Ag.
1	53	Ag.
1	54	Ag.
1	55	Ag.
1	56	Ag.
1	57	Ag.
1	58	Ag.
1	59	Ag.
1	60	Ag.
1	61	Ag.
1	62	Ag.
1	63	Ag.
1	64	Ag.
1	65	Ag.
1	66	Ag.
1	67	Ag.
1	68	Ag.
1	69	Ag.
1	70	Ag.
1	71	Ag.
1	72	Ag.
1	73	Ag.
1	74	Ag.
1	75	Ag.
1	76	Ag.
1	77	Ag.
1	78	Ag.
1	79	Ag.
1	80	Ag.
1	81	Ag.
1	82	Ag.
1	83	Ag.
1	84	Ag.
1	85	Ag.
1	86	Ag.
1	87	Ag.
1	88	Ag.
1	89	Ag.
1	90	Ag.
1	91	Ag.
1	92	Ag.
1	93	Ag.
1	94	Ag.
1	95	Ag.
1	96	Ag.
1	97	Ag.
1	98	Ag.
1	99	Ag.
1	100	Ag.
1	101	Ag.
1	102	Ag.
1	103	Ag.
1	104	Ag.
1	105	Ag.
1	106	Ag.
1	107	Ag.
1	108	Ag.
1	109	Ag.
1	110	Ag.
1	111	Ag.
1	112	Ag.
1	113	Ag.
1	114	Ag.
1	115	Ag.
1	116	Ag.
1	117	Ag.
1	118	Ag.
1	119	Ag.
1	120	Ag.
1	121	Ag.
1	122	Ag.
1	123	Ag.
1	124	Ag.
1	125	Ag.
1	126	Ag.
1	127	Ag.
1	128	Ag.
1	129	Ag.
1	130	Ag.
1	131	Ag.
1	132	Ag.
1	133	Ag.
1	134	Ag.
1	135	Ag.
1	136	Ag.
1	137	Ag.
1	138	Ag.
1	139	Ag.
1	140	Ag.
1	141	Ag.
1	142	Ag.
1	143	Ag.
1	144	Ag.
1	145	Ag.
1	146	Ag.
1	147	Ag.
1	148	Ag.
1	149	Ag.
1	150	Ag.
1	151	Ag.
1	152	Ag.
1	153	Ag.
1	154	Ag.
1	155	Ag.
1	156	Ag.
1	157	Ag.
1	158	Ag.
1	159	Ag.
1	160	Ag.
1	161	Ag.
1	162	Ag.
1	163	Ag.
1	164	Ag.
1	165	Ag.
1	166	Ag.
1	167	Ag.
1	168	Ag.
1	169	Ag.
1	170	Ag.
1	171	Ag.
1	172	Ag.
1	173	Ag.
1	174	Ag.
1	175	Ag.
1	176	Ag.
1	177	Ag.
1	178	Ag.
1	179	Ag.
1	180	Ag.
1	181	Ag.
1	182	Ag.
1	183	Ag.
1	184	Ag.
1	185	Ag.
1	186	Ag.
1	187	Ag.
1	188	Ag.
1	189	Ag.
1	190	Ag.
1	191	Ag.
1	192	Ag.
1	193	Ag.
1	194	Ag.
1	195	Ag.
1	196	Ag.
1	197	Ag.
1	198	Ag.
1	199	Ag.
1	200	Ag.
1	201	Ag.
1	202	Ag.
1	203	Ag.
1	204	Ag.
1	205	Ag.
1	206	Ag.
1	207	Ag.
1	208	Ag.
1	209	Ag.
1	210	Ag.
1	211	Ag.
1	212	Ag.
1	213	Ag.
1	214	Ag.
1	215	Ag.
1	216	Ag.
1	217	Ag.
1	218	Ag.
1	219	Ag.
1	220	Ag.
1	221	Ag.
1	222	Ag.
1	223	Ag.
1	224	Ag.
1	225	Ag.
1	226	Ag.
1	227	Ag.
1	228	Ag.
1	229	Ag.
1	230	Ag.
1	231	Ag.
1	232	Ag.
1	233	Ag.
1	234	Ag.
1	235	Ag.
1	236	Ag.
1	237	Ag.
1	238	Ag.
1	239	Ag.
1	240	Ag.
1	241	Ag.
1	242	Ag.
1	243	Ag.
1	244	Ag.
1	245	Ag.
1	246	Ag.
1	247	Ag.
1	248	Ag.
1	249	Ag.
1	250	Ag.
1	251	Ag.
1	252	Ag.
1	253	Ag.
1	254	Ag.
1	255	Ag.
1	256	Ag.
1	257	Ag.
1	258	Ag.
1	259	Ag.
1	260	Ag.
1	261	Ag.
1	262	Ag.
1	263	Ag.
1	264	Ag.
1	265	Ag.
1	266	Ag.
1	267	Ag.
1	268	Ag.
1	269	Ag.
1	270	Ag.
1	271	Ag.
1	272	Ag.
1	273	Ag.
1	274	Ag.
1	275	Ag.
1	276	Ag.
1	277	Ag.
1	278	Ag.
1	279	Ag.
1	280	Ag.
1	281	Ag.
1	282	Ag.
1	283	Ag.
1	284	Ag.
1	285	Ag.
1	286	Ag.
1	287	Ag.
1	288	Ag.
1	289	Ag.
1	290	Ag.
1	291	Ag.
1	292	Ag.
1	293	Ag.
1	294	Ag.
1	295	Ag.
1	296	Ag.
1	297	Ag.
1	298	Ag.
1	299	Ag.
1	300	Ag.
1	301	Ag.
1	302	Ag.
1	303	Ag.
1	304	Ag.
1	305	Ag.
1	306	Ag.
1	307	Ag.
1	308	Ag.
1	309	Ag.
1	310	Ag.
1	311	Ag.
1	312	Ag.
1	313	Ag.
1	314	Ag.
1	315	Ag.
1	316	Ag.
1	317	Ag.
1	318	Ag.
1	319	Ag.
1	320	Ag.
1	321	Ag.
1	322	Ag.
1	323	Ag.
1	324	Ag.
1	325	Ag.
1	326	Ag.
1	327	Ag.
1	328	Ag.
1	329	Ag.
1	330	Ag.
1	331	Ag.
1	332	Ag.
1	333	Ag.
1	334	Ag.
1	335	Ag.
1	336	Ag.
1	337	Ag.
1	338	Ag.
1	339	Ag.
1	340	Ag.
1	341	Ag.
1	342	Ag.
1	343	Ag.
1	344	Ag.
1	345	Ag.
1	346	Ag.
1	347	Ag.
1	348	Ag.
1	349	Ag.
1	350	Ag.
1	351	Ag.
1	352	Ag.
1	353	Ag.
1	354	Ag.
1	355	Ag.
1	356	Ag.
1	357	Ag.
1	358	Ag.
1	359	Ag.
1	360	Ag.
1	361	Ag.
1	362	Ag.
1	363	Ag.
1	364	Ag.
1	365	Ag.
1	366	Ag.
1	367	Ag.
1	368	Ag.
1	369	Ag.
1	370	Ag.
1	371	Ag.
1	372	Ag.
1	373	Ag.
1	374	Ag.
1	375	Ag.
1	376	Ag.
1	377	Ag.
1	378	Ag.
1	379	Ag.
1	380	Ag.
1	381	Ag.
1	382	Ag.
1	383	Ag.
1	384	Ag.
1	385	Ag.
1	386	Ag.
1	387	Ag.
1	388	Ag.
1	389	Ag.
1	390	Ag.
1	391	Ag.
1	392	Ag.
1	393	Ag.
1	394	Ag.
1	395	Ag.
1	396	Ag.
1	397	Ag.
1	398	Ag.
1	399	Ag.
1	400	Ag.
1	401	Ag.
1	402	Ag.
1	403	Ag.
1	404	Ag.
1	405	Ag.
1	406	Ag.
1	407	Ag.
1	408	Ag.
1	409	Ag.
1	410	Ag.
1	411	Ag.
1	412	Ag.
1	413	Ag.
1	414	Ag.
1	415	Ag.
1	416	Ag.
1	417	Ag.
1	418	Ag.
1	419	Ag.
1	420	Ag.
1	421	Ag.
1	422	Ag.
1	423	Ag.
1	424	Ag.
1	425	Ag.
1	426	Ag.
1	427	Ag.
1	428	Ag.
1	429	Ag.
1	430	Ag.
1	431	Ag.
1	432	Ag.
1	433	Ag.
1	434	Ag.
1	435	Ag.
1	436	Ag.
1	437	Ag.
1	438	Ag.
1	439	Ag.
1	440	Ag.
1	441	Ag.
1	442	Ag.
1	443	Ag.
1	444	Ag.
1	445	Ag.
1	446	Ag.
1	447	Ag.
1	448	Ag.
1	449	Ag.
1	450	Ag.
1	451	Ag.
1	452	Ag.
1	453	Ag.
1	454	Ag.
1	455	Ag.
1	456	Ag.
1	457	Ag.
1	458	Ag.
1	459	Ag.
1	460	Ag.
1	461	Ag.
1	462	Ag.
1	463	Ag.
1	464	Ag.
1	465	Ag.
1	466	Ag.
1	467	Ag.
1	468	Ag.
1	469	Ag.
1	470	Ag.
1	471	Ag.
1	472	Ag.
1	473	Ag.
1	474	Ag.
1	475	Ag.
1	476	Ag.
1	477	Ag.
1	478	Ag.
1	479	Ag.
1	480	Ag.
1	481	Ag.
1	482	Ag.
1	483	Ag.
1	484	Ag.
1	485	Ag.
1	486	Ag.
1	487	Ag.
1	488	Ag.
1	489	Ag.
1	490	Ag.
1	491	Ag.
1	492	Ag.
1	493	Ag.
1	494	Ag.
1	495	Ag.
1	496	Ag.
1	497	Ag.
1	498	Ag.
1	499	Ag.
1	500	Ag.
1	501	Ag.
1	502	Ag.
1	503	Ag.
1	504	Ag.
1	505	Ag.
1	506	Ag.
1	507	Ag.
1	508	Ag.
1	509	Ag.
1	510	Ag.
1	511	Ag.
1	512	Ag.
1	513	Ag.
1	514	Ag.
1	515	Ag.
1	516	Ag.
1	517	Ag.
1	518	Ag.
1	519	Ag.
1	520	Ag.
1	521	Ag.
1	522	Ag.
1	523	Ag.
1	524	Ag.
1	525	Ag.
1	526	Ag.
1	527	Ag.
1	528	Ag.
1	529	Ag.
1	530	Ag.
1	531	Ag.
1	532	Ag.
1	533	Ag.
1	534	Ag.
1	535	Ag.
1	536	Ag.
1	537	Ag.
1	538	Ag.
1	539	Ag.
1	540	Ag.
1	541	Ag.
1	542	Ag.
1	543	Ag.
1	544	Ag.
1	545	Ag.
1	546	Ag.
1	547	Ag.
1	548	Ag.
1	549	Ag.
1	550	Ag.
1	551	Ag.
1	552	Ag.
1	553	Ag.
1	554	Ag.
1	555	Ag.
1	556	Ag.
1	557	Ag.
1	558	Ag.
1	559	Ag.
1	560	Ag.
1	561	Ag.
1	562	Ag.
1	563	Ag.
1	564	Ag.
1	565	Ag.
1	566	Ag.
1	567	Ag.
1	568	Ag.
1	569	Ag.
1	570	Ag.
1	571	Ag.
1	572	Ag.
1	573	Ag.
1	574	Ag.
1	575	Ag.
1	576	Ag.
1	577	Ag.
1	578	Ag.
1	579	Ag.
1	580	Ag.
1	581	Ag.
1	582	Ag.
1	583	Ag.
1	584	Ag.
1	585	Ag.
1	586	Ag.
1	587	Ag.
1	588	Ag.
1	589	Ag.
1	590	Ag.
1	591	Ag.
1	592	Ag.
1	593	Ag.
1	594	Ag.
1	595	Ag.
1	596	Ag.
1	597	Ag.
1	598	Ag.
1	599	Ag.
1	600	Ag.
1	601	Ag.
1	602	Ag.
1	603	Ag.
1	604	Ag.
1	605	Ag.
1	606	Ag.
1	607	Ag.
1	608	Ag.
1	609	Ag.
1	610	Ag.
1	611	Ag.
1	612	Ag.
1	613	Ag.
1	614	Ag.
1	615	Ag.
1	616	Ag.
1	617	Ag.
1	618	Ag.
1	619	Ag.
1	620	Ag.
1	621	Ag.
1	622	Ag.
1	623	Ag.
1	624	Ag.
1	625	Ag.
1	626	Ag.
1	627	Ag.
1	628	Ag.
1	629	Ag.
1	630	Ag.
1	631	Ag.
1	632	Ag.
1	633	Ag.
1	634	Ag.
1	635	Ag.
1	636	Ag.
1	637	Ag.
1	638	Ag.
1	639	Ag.
1	640	Ag.
1	641	Ag.
1	642	Ag.
1	643	Ag.
1	644	Ag.
1	645	Ag.
1	646	Ag.
1	647	Ag.
1	648	Ag.
1	649	Ag.
1	650	Ag.
1	651	Ag.
1	652	Ag.
1	653	Ag.
1	654	Ag.
1	655	Ag.
1	656	Ag.
1	657	Ag.
1	658	Ag.
1	659	Ag.
1	660	Ag.
1	661	Ag.
1	662	Ag.
1	663	Ag.
1	664	Ag.
1	665	Ag.
1	666	Ag.
1	667	Ag.
1	668	Ag.
1	669	Ag.
1	670	Ag.
1	671	Ag.
1	672	Ag.
1	673	Ag.
1	674	Ag.
1	675	Ag.
1	676	Ag.
1	677	Ag.
1	678	Ag.
1	679	Ag.
1	680	Ag.
1	681	Ag.
1	682	Ag.
1	683	Ag.
1	684	Ag.
1	685	Ag.
1	686	Ag.
1	687	Ag.
1	688	Ag.
1	689	Ag.
1	690	Ag.
1	691	Ag.
1	692	Ag.
1	693	Ag.
1	694	Ag.
1	695	Ag.
1	696	Ag.
1	697	Ag.
1	698	Ag.
1	699	Ag.
1	700	Ag.
1	701	Ag.
1	702	Ag.
1	703	Ag.
1	704	Ag.
1	705	Ag.
1	706	Ag.
1	707	Ag.
1	708	Ag.
1	709	Ag.
1	710	Ag.
1	711	Ag.
1	712	Ag.
1	713	Ag.
1	714	Ag.
1	715	Ag.
1	716	Ag.
1	717	Ag.
1	718	Ag.
1	719	Ag.
1	720	Ag.
1	721	Ag.
1	722	Ag.
1	723	Ag.
1	724	Ag.
1	725	Ag.
1	726	Ag.
1	727	Ag.
1	728	Ag.
1	729	Ag.
1	730	Ag.
1	731	Ag.
1	732	Ag.
1	733	Ag.
1	734	Ag.
1	735	Ag.
1	736	Ag.
1	737	Ag.
1	738	Ag.
1	739	Ag.
1	740	Ag.
1	741	Ag.
1	742	Ag.
1	743	Ag.
1	744	Ag.
1	745	Ag.
1	746	Ag.
1	747	Ag.
1	748	Ag.
1	749	Ag.
1	750	Ag.
1	751	Ag.
1	752	Ag.
1	753	Ag.
1	754	Ag.
1	755	Ag.
1	756	Ag.
1	757	Ag.
1	758	Ag.
1	759	Ag.
1	760	Ag.
1	761	Ag.
1	762	Ag.
1	763	Ag.
1	764	Ag.
1	765	Ag.
1	766	Ag.
1	767	Ag.
1	768	Ag.
1	769	Ag.
1	770	Ag.
1	771	Ag.
1	772	Ag.
1	773	Ag.
1	774	Ag.
1	775	Ag.
1	776	Ag.
1	777	Ag.
1	778	Ag.
1	779	Ag.
1	780	Ag.
1	781	Ag.
1	782	Ag.
1	783	Ag.
1	784	Ag.
1	785	Ag.
1	786	Ag.
1	787	Ag.
1	788	Ag.
1	789	Ag.
1	790	Ag.
1	791	Ag.
1	792	Ag.
1	793	Ag.
1	794	Ag.
1	795	Ag.
1	796	Ag.
1	797	Ag.
1	798	Ag.
1	799	Ag.
1	800	Ag.
1	801	Ag.
1	802	Ag.
1	803	Ag.
1	804	Ag.
1	805	Ag.
1	806	Ag.
1	807	Ag.
1	808	Ag.
1	809	Ag.
1	810	Ag.
1	811	Ag.
1	812	Ag.
1	813	Ag.
1	814	Ag.
1	815	Ag.
1	816	Ag.
1	817	Ag.
1	818	Ag.
1	819	Ag.
1	820	Ag.
1	821	Ag.
1	822	Ag.
1	823	Ag.
1	824	Ag.
1	825	Ag.
1	826	Ag.
1	827	Ag.
1	828	Ag.
1	829	Ag.
1	830	Ag.
1	831	Ag.
1	832	Ag.
1	833	Ag.
1	834	Ag.
1	835	Ag.
1	836	Ag.
1	837	Ag.
1	838	Ag.
1	839	Ag.
1	840	Ag.
1	841	Ag.
1	842	Ag.
1	843	Ag.
1	844	Ag.
1	845	Ag.
1	846	Ag.
1	847	Ag.
1	848	Ag.
1	849	Ag.
1	850	Ag.
1	851	Ag.
1	852	Ag.
1	853	Ag.
1	854	Ag.
1	855	Ag.
1	856	Ag.
1	857	Ag.
1	858	Ag.
1	859	Ag.
1	860	Ag.
1	861	Ag.
1	862	Ag.
1	863	Ag.
1	864	Ag.
1	865	Ag.
1	866	Ag.
1	867	Ag.
1	868	Ag.
1	869	Ag.
1	870	Ag.
1	871	Ag.
1	872	Ag.
1	873	Ag.
1	874	Ag.
1	875	Ag.
1	876	Ag.
1	877	Ag.
1	878	Ag.
1	879	Ag.
1	880	Ag.
1	881	Ag.
1	882	Ag.
1	883	Ag.
1	884	Ag.
1	885	Ag.
1	886	Ag.
1	887	Ag.
1	888	Ag.
1	889	Ag.
1	890	Ag.
1	891	Ag.
1	892	Ag.
1	893	Ag.
1	894	Ag.
1	895	Ag.
1	896	Ag.
1	897	Ag.
1	898	Ag.
1	899	Ag.
1	900	Ag.
1	901	Ag.
1	902	Ag.
1	903	Ag.
1	904	Ag.
1	905	Ag.
1	906	Ag.
1	907	Ag.
1	908	Ag.
1	909	Ag.
1	910	Ag.
1	911	Ag.
1	912	Ag.
1	913	Ag.
1	914	Ag.
1	915	Ag.
1	916	Ag.
1	917	Ag.
1	918	Ag.
1	919	Ag.
1	920	Ag.
1	921	Ag.
1	922	Ag.
1	923	Ag.
1	924	Ag.
1	925	Ag.
1	926	Ag.
1	927	Ag.
1	928	Ag.
1	929	Ag.
1	930	Ag.
1	931	Ag.
1	932	Ag.
1	933	Ag.
1	934	Ag.
1	935	Ag.
1	936	Ag.
1	937	Ag.
1	938	Ag.
1	939	Ag.
1	940	Ag.
1	941	Ag.
1	942	Ag.
1	943	Ag.
1	944	Ag.
1	945	Ag.
1	946	Ag.
1	947	Ag.
1	948	Ag.
1	949	Ag.
1	950	Ag.
1	951	Ag.
1	952	Ag.
1	953	Ag.
1	954	Ag.
1	955	Ag.
1	956	Ag.
1	957	Ag.
1	958	Ag.
1	959	Ag.
1	960	Ag.
1	961	Ag.
1	962	Ag.
1	963	Ag.
1	964	Ag.
1	965	Ag.
1	966	Ag.
1	967	Ag.
1	968	Ag.
1	969	Ag.
1	970	Ag.
1	971	Ag.
1	972	Ag.
1	973	Ag.
1	974	Ag.
1	975	Ag.
1	976	Ag.
1	977	Ag.
1	978	Ag.
1	979	Ag.
1	980	Ag.
1	981	Ag.
1	982	Ag.
1	983	Ag.
1	984	Ag.
1	985	Ag.
1	986	Ag.
1	987	Ag.
1	988	Ag.
1	989	Ag.
1	990	Ag.
1	991	Ag.
1	992	Ag.
1	993	Ag.
1	994	Ag.
1	995	Ag.
1	996	Ag.
1	997	Ag.
1	998	Ag.
1	999	Ag.
1	1000	Ag.

. 533.
. 580.
. 580.
. 355.
. 336.
. 556.
. 524
. 532.
. 702.
. 35[illegible].
. 346.
. 347.
. 347.
. 408.
. 408.
. 409.
. 409.
. 869.
. 227.
. 532.
. 522.
. 524.
. 184.

.713, .714 .715, .720, .721, .725, .809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 821, 825, 763, 864, 865, 866, 867, 868,

. 965, . 966, . 967, . 968, . 969, . 970, . 971, . 982, . 995,

. 374. . 375. . 376, . 376. . 377. . 377. . 77. . 211. . 414.

N. W.

. 1, . 423
. III, . 400.
. IV, f. . 400. 418. 424. 591.
. V, . 157. 424.
. VI, . 157. 417. 424. f.
. VII, f. . 130. 425. 573.
. VIII, . 93. 156.
. IX, . 157. f. 280. 336.
. X, f. . 158. 593.
. XI, . 426. 727.
. XIII, . 93. 274.
. XV, . 159.

. 108, . 109, . 112, f. . 113, f. . 114, f. . 117, ff. . 138, . 154, ff. . 156, ff. . 157, f.

. 113. . 114. , 72. . 115. . 116. . 119. . 126. 317. . 833. . 834. . 834.

P. W.

. 3, . 346.
. 4, . 346. f. 45
. 5, f. . 347.
. 7, . 347.
. 16, *) . 42.
. 17, *) . 44.
. 21, *) . 534.
. 22, *) . 667. 674.
. 35, . 452.
. 39, . 716.
. 73, . 449.
. 74, . 408.
. 75, f. . 393. 408.

. 182. 184
. 695.
. 453. b.
. 675.
. 669.
. 658. 670.
. 716.
. 695.
. 671.
. 673.
. 675.
. 594.
. 293. f. 306.
. 295.
. 297.

W.
. 717.
. 274.
. 717.
. 719.
. 718.
. 719.
. 719.

. 119.
. 122.
. 123.
. 125.
. 133.
. 185. f.
. 197.

R. W.
. v, ff.
. ix, ff.
. 3.
. 4 f.
. 5, f.
. 6, ff.
. 7.
. 8.
. 9. *) f.
. 10. *)
. 11. *)
. 12, f.
. 16.
. 19.
. 23, f.
. 26. f.

. 74, ff. . 818.
. 76, f. . 819.
. 77, f. . 809. ff.
. 79, f. . 812. 814.

S. I. W.
. 303, f. . 307.

S. II. W.
. 62, ff. . 461. 472. 474. 476.
. 67, ff. . 478.
. 69, f. . 479.
. 70. f. . 479.
. 71, f. . 480.
. 72, . 55.
. 75, . 44.
. 93, f. . 481.
. 96, . 481.
. 113, . 685.
. 114, ff. . 252. f. 257. 259.
. 115, . 254.
. 131, . 446.
. 167, f. . 50.
. 168, f. . 335.
. 169, f. . 336.

. 80, ff. . 752. ff.
. 88, f. . 755.
. 89, f. . 755.
. 133, f. . 223.
. 135, f. . 223.
. 136, f. . 224.
. 137, . 224.
. 143, f. . 225.
. 150, ff. . 226.
. 153, ff. . 227.
. 157, ff. . 227.
. 161, f. . 318.
. 278, . 494.
. 280, f. . 493.
. 281, f. . 497.
. 282, ff. . 498.
. 234, . 499.
. 290. . 499,
. 292, f. . 205.
. 294, . 499,
. 295, . 455.
. 339, . 279. 594
. 345, ff. . 420.
. 347, f. . 756.
. 348, f. . 234.
. 349, f. . 235.

S III.		W.	
375,	f.	242.	742.
419,	ff.	693.	f.
425,	ff.	694.	
432,	ff.	697.	
446,	ff.	697.	
448,		698.	
460,	ff.	700.	
479,	ff.	700.	
483,	ff.	701.	
504,	*)	404.	
546,	f.	242.	
548,		233.	*) 744.
549,		233.	
551,		239.	*)
552,	f.	237.	
558,		239.	*)
564,	f.	489.	
566,		494.	

S. IV.		W.	
3,	f.	582.	
5,	f.	584.	
7,	f.	585.	
9,	ff.	585.	
11,	f.	586.	
12,	ff.	586.	ff.
13,	*)	677.	
15,	ff.	675.	
18,	ff.	589.	

T.		W.	
III,		263.	578.
IV,	*)	578.	
V,		356.	
3,		532.	
6,		334.	
20,	f.	542.	
26,	f.	562.	
28,	ff.	545.	
35,	ff.	44.	564. f.
36,		566.	
39,		5.	
41,		6.	567.
45,		546.	
46,		532.	

T.		W.	
48,		542.	
54,		568.	
55,		542.	
56,		301.	
57,		299.	302.
63,	f.	550.	
64,		541.	551.
65,		212.	f. 552.
66,		555.	558.
67,		406.	555.
68,	f.	555.	f.
72,		562.	
73,		553.	
79,		45.	
85,		213.	553.
91,	*)	542.	564.
92,		3.	
96,		566.	
106,	f.	559.	
108,	f.	559.	
110,		421.	
113,		561.	
114,		561.	
116,	f.	392.	547. 557. 560.
117,	f.	549.	
118,		3.	f. 547.
119,		329.	546. 557. 560. 570.
120,	f.	309.	571.
122,		572.	
129,	f.	312.	f.
133,	f.	311.	732.
134,		733.	
140,		524.	
145,	f.	390.	
146,		391.	
158,		572.	
159,		247.	
164,	f.	297.	300. f. 305.
165,		203.	
166,		300.	f,
171,		531.	
181,		559.	
213,		532.	

. 242.
. 233. *) 744.
. 233.
. 239. *)
. 237.
. 239. *)
. 489.
. 494.

W.

. 582.
. 584.
. 585.
. 585.
. 586.
. 586. ff.
. 677.
. 675.
. 589.

W.

. 263. 578.

. 72.
. 73.
. 79.
. 85.
. 91. *)
. 92.
. 96.
. 106. f.
. 108. f.
. 110.
. 113.
. 114.
. 116. f.
. 117. f.
. 118.
. 119.
. 120. f.
. 122.
. 130. f.
. 133. f.
. 134.

. XXIX, . 709.
. XLII, . 739.
. XLIII, . 40.
. 13, . 314.
. 56, f. . 433.
. 57, ff. . 436.
. 59, ff. . 437.
. 100, . 389.
. 102, . 48.
. 104, . 49.
. 116, . I.
. 126, . 309.
. 127, . 310.
. 138, f. . 389.
. 139, . 390.
. 157, . 128.
. 158, . 244. f.
. 159, . 245.
. 160, . 246.
. 163, . 220.
. 180, . 516.
. 185, . 390.
. 201, . 56.
. 202, . 56.

. 300, . 169.
. 304, f. . 704. 706.
. 308, . 401.
. 322, . 856.
. 324, f. . 181.
. 330, . 867.
. 333, f. . 602.
. 334, . 601.
. 335, . 602.
. 336, . 603.
. 337, . 604.
. 339, . 604.
. 340, ff. . 606.
. 342, f. . 607.
. 346, . 184.
. 373, . 504.
. 375, . 454. 686.
. 377, . 510.
. 385, *) . 418.
. 397, . 401.
. 400, f. . 599. f.
. 401, f. . 600.
. 402, f. . 609.
. 404, f. . 609.

U.	W.	
. 432,	. 373.	
. 433, f.	. 374.	
. 434,	. 375.	
. 435,	. 376.	
. 436,	. 868.	
. 438,	. 376.	
. 439,	. 377.	
. 440, ff.	. 377.	
. 442,	. 77.	
. 443,	. 672.	
. 454, ff.	. 204	211.
. 455,	. 205.	
. 463,	. 205.	
. 465,	. 270.	
. 470,	. 414.	
. 473,	. 415.	
. 475,	. 632.	
. 482,	. 611.	

Z.	W.
. 71,	. 638.

Z.	W.
. 76, ff.	. 357. 638. f. 650. f.
. 79, f.	. 651.
. 80, ff.	. 652.
. 82,	. 652.
. 83, f.	. 652.
. 87, ff.	. 653.
. 89, f.	. 654.
. 90, ff.	. 655.
. 94,	. 693.
. 95, f.	. 656.
. 96, f.	. 643.
. 98, ff.	. 645.
. 103.	. 645.
. 104, f.	. 645.
. 105, f.	. 646.
. 106 f.	. 646.
. 107,	. 647.
. 108, ff.	. 638. 649.
. 109,	. 541. 560. 641.*)
. 110, f.	. 649.

Anm. Da man ſich beim Abdruck dieſes Werkes bei dem Anfang jeder zweiten Abtheilung in der Angabe der Seitenzahlen nach der fortlaufenden Bogenzahl gerichtet hat, bei dieſem Bande aber die Signatur F f aus Verſehen doppelt genommen worden: ſo ſtehen im IV. Bande am Ende der erſten und Anfange der zweiten Abtheilung die Seitenzahlen von 449 bis 453 doppelt; die erſten fünf Seiten der zweiten Abtheilung ſind daher im Regiſter mit b bezeichnet. Dagegen fangen die Seitenzahlen der 2ten Abtheilung des 2ten Bandes mit der des vollen Bogens 513. ſtatt 507., und die der 2ten Abtheil. des 3ten Bandes mit 449. ſtatt 433. an.

Digitized by Google

Folgende Bücher sind zu verkaufen.

Gute Bücher.

Goethe W. A. 1. Aufl. 55 Bde. 8. Prachtausgabe.
Goethe W. A. 1. Aufl. 55 Bde. 8. Cotta.
Goethe W. A. 1. Aufl. 40

U.

Friedrich Frommann's

Buchhändler in Jena

Neue Verlags-Bücher,

Vom May 1801 bis 1802.

Jubilate-Messe 1802.

Bernstein, I. G., über Verrenkungen und Beinbrüche. gr. 8. 2 Rthlr.

Campe, I. H., Robinson secundus. Tironum causa latinitate donatus a Ph. I. Lieberkühnio iterum recensitus et copiosiori indice instructus a L. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. 14 Gr.

Heyms, M. I. G., vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Siebente Auflage, verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Dessen, vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. K. Herzlieb. Dritte Auflage. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Hufeland, Dr. Ch. W., System der Heilkunde. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und für den praktischen Gebrauch. Zweyter Band. Specielle Therapeutik. Erste Abtheilung. Fieber. Localentzündungen. gr. 8. 1 Rthlr.

Desselben Buchs. Erster Band. Allgemeine Therapeutik. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 1 Rthlr. 4 Gr.

— — Zweyter Band. Erste Abtheilung. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 14 Gr.

Schatter, M. G. H., Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bde. gr. 8. 3 Rthlr.

Pränumerations-Preis 2 Rthlr. 6 Gr.

Der zweyte Theil wird nachgeliefert.

Digitized by Google

Schlosser, L., kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres; zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Fälle und einigen Gebeten. 4. 1 Rthlr.

Pränumerations-Preis 19 Gr.

Schneiders, I. G., kleines Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen grösserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet von Fr. W. Riemer. Lexicons-Format. 4 Rthlr.

Pränumerations-Preis 3 Rthlr.

Die zweyte Abtheilung wird nachgeliefert.

Torquato Tasso befreites Jerusalem, übersetzt von J. D. Gries, 3r Thl. kl. 4. auf Velinpapier geglättet und geheftet 2 Rthlr. 12 Gr.

auf Schrbppr. und geheftet 1 Rthlr. 8 Gr.

— — 1r bis 3r Thl. auf Drkppr. ungeheftet 2 Rthlr. 18 Gr.

Der 4te Theil erscheint zur Michaelis-Messe.

Teller, Dr. W. A., neues Magazin für Prediger 10r B. 2s Stck. nebst einem alphabetischen Verzeichnifs des Inhalts des 5n bis 10ten Bandes. gr. 8. 18 Gr.

Unter der Presse sind und werden noch vor der Michaelis-Messe versandt:

Kilians, Dr., Entwurf eines Systems der gesammten Medicin. gr. 8.

Mellin, G. S. A., encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie u. s. w. 4r B. 2te Abthl. gr. 8.

Platons Werke übersetzt, geordnet und erklärt von Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher. Erster Band. gr. 8.

Ritter, J. W., Beyträge zur nähern Kenntnifs des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung. 1r B. 3s 4s Stck. gr. 8.

Desselben Buchs 2r B. 2s Stck. gr. 8. geheftet.

Tieck, L., Kaiser Octavianus. Lustspiel in zwei Theilen. 8.

Fig. 54

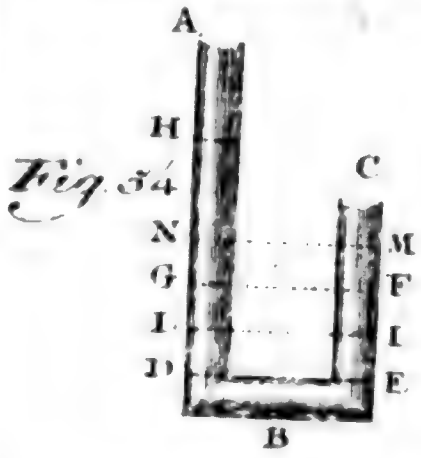


Fig. 58.

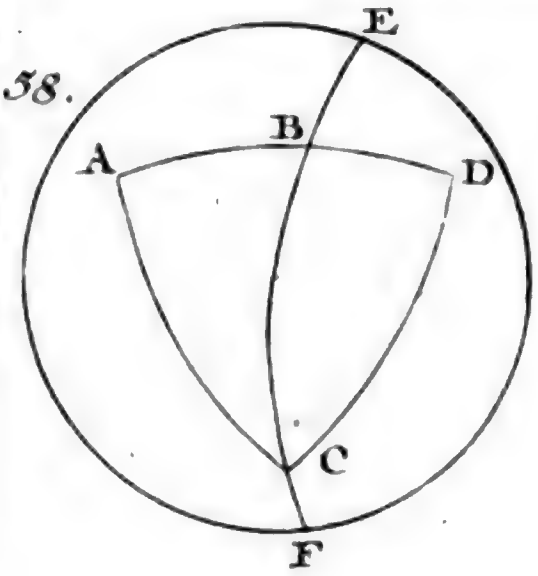


Fig. 59

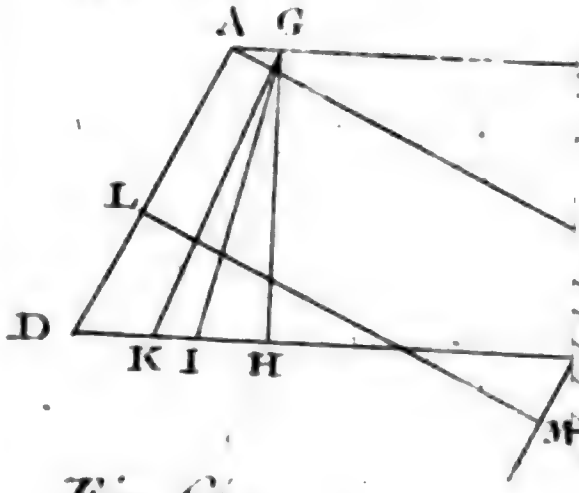


Fig. 61.

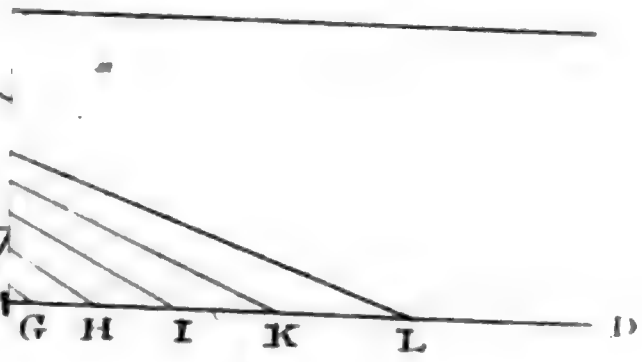
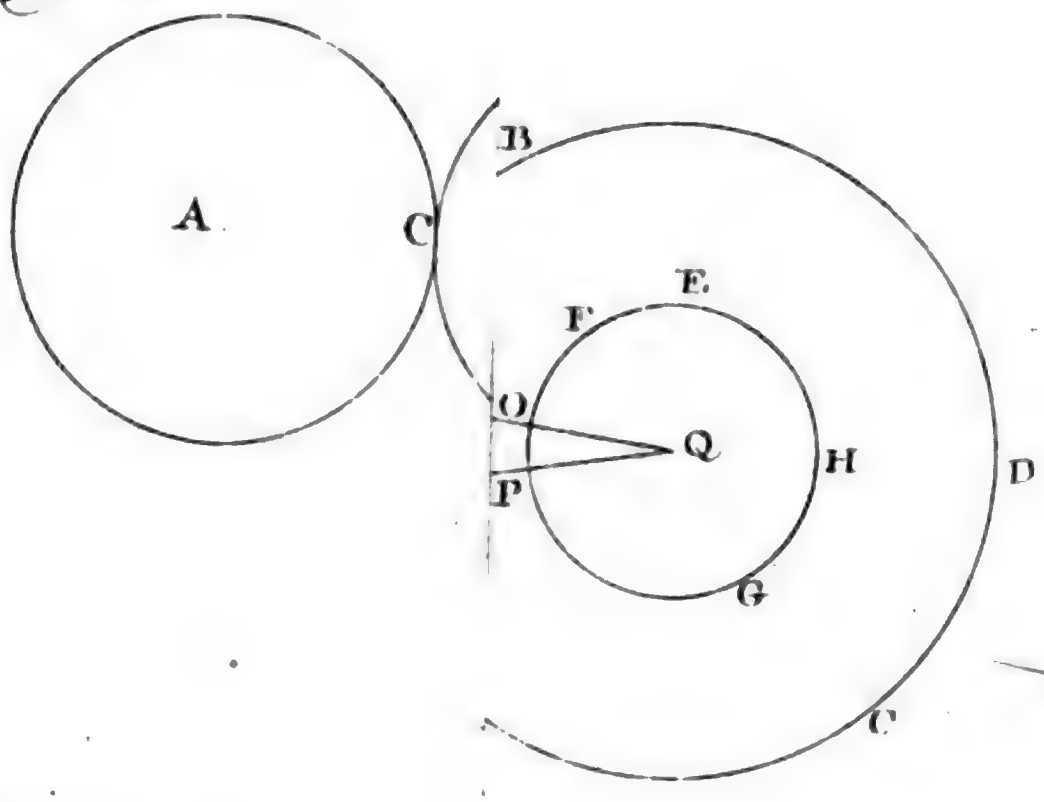


Fig 64



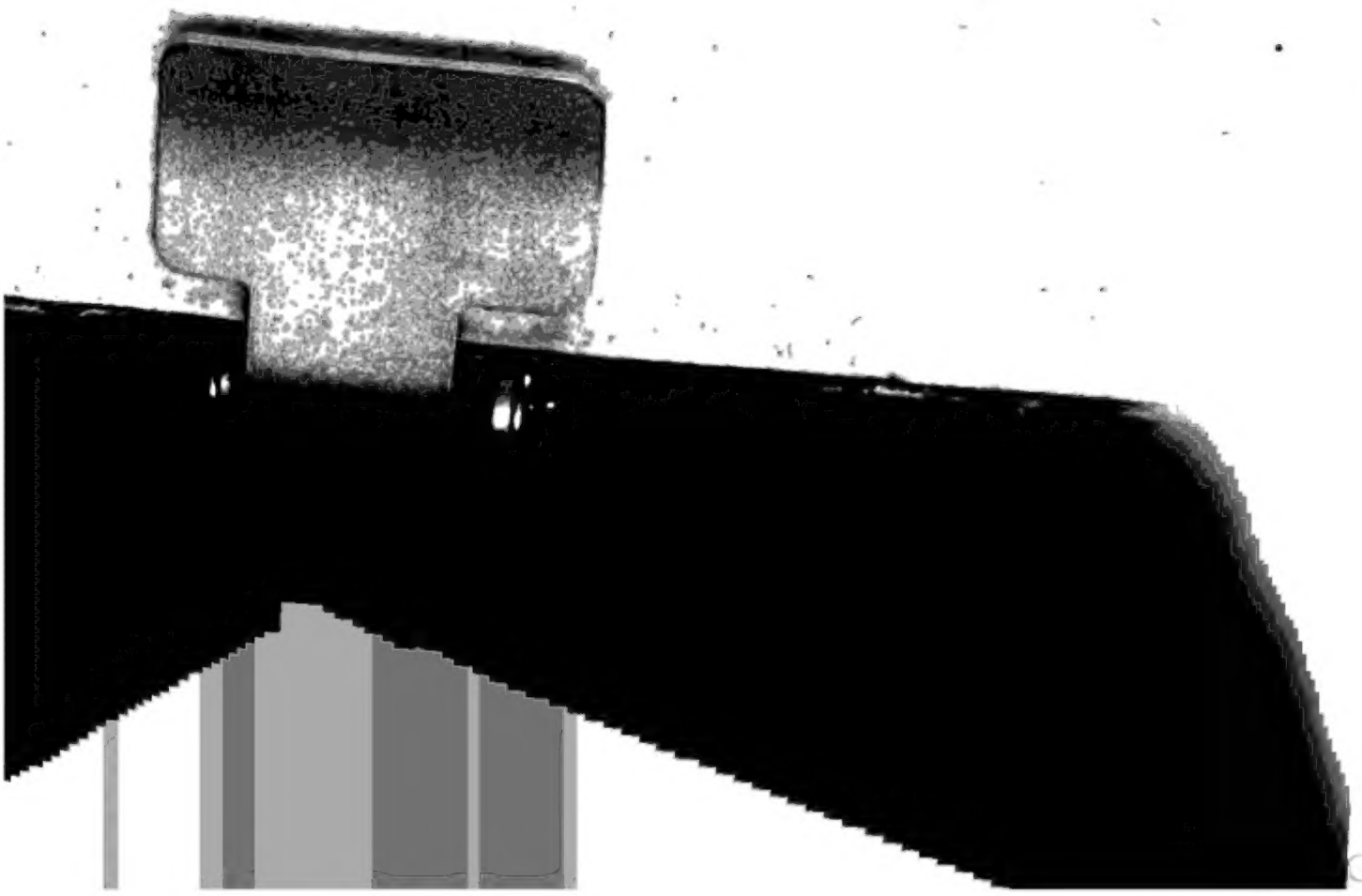
[redacted]

Digitized by Google

269. Anmerk:

466.

Digitized by Google



Google